



HAL
open science

La notion de voluntas chez Lucrèce : du mouvement volontaire à l'action délibérée

Alexandra Peralta

► **To cite this version:**

Alexandra Peralta. La notion de voluntas chez Lucrèce : du mouvement volontaire à l'action délibérée. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H210 . tel-03783717

HAL Id: tel-03783717

<https://theses.hal.science/tel-03783717>

Submitted on 22 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS 1 – PANTHÉON SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE

**Laboratoire de recherche :
GRAMATA – SPHERE (UMR 7219) Sciences, Philosophie, Histoire**

DOCTORAT

Discipline : PHILOSOPHIE

Alexandra PERALTA

**La notion de *voluntas* chez Lucrèce :
du mouvement volontaire à l'action délibérée**

Thèse dirigée par M. Pierre-Marie MOREL – Professeur des Universités

Thèse présentée et soutenue publiquement le 12 février 2022

Membres du jury :

José KANY-TURPIN, Professeur Émérite

Thomas BÉNATOUIL, Professeur, Université de Lille, *rapporteur*

Stefano MASO, Professeur, Università Ca'Foscari Venezia, *rapporteur*

À ma famille

REMERCIEMENTS

Je voudrais tout d'abord remercier mon directeur de thèse, Monsieur Pierre-Marie Morel, pour la confiance qu'il m'a témoignée en acceptant de diriger ma recherche et en m'accueillant à l'Université de Paris 1. Je lui suis très reconnaissante de m'avoir fait bénéficier tout au long de ce travail de ses conseils et de sa rigueur intellectuelle. Cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans ses précieuses pistes de réflexion. Par ailleurs, ses encouragements m'ont poussée à me dépasser sans cesse.

Je tiens aussi à exprimer toute ma gratitude aux membres du jury de cette thèse. Je remercie, tout d'abord, très vivement, Madame José Kany-Turpin, qui m'a donné la possibilité de compter sur tout son expérience en tant que traductrice, et plus particulièrement sur ses vastes connaissances de la langue de Lucrèce. Ses encouragements, ses stimulantes remarques et suggestions ont été décisives pour la concrétisation de ma recherche. Que soient remerciés, également, Monsieur Thomas Bénatouïl et Monsieur Stefano Maso, pour avoir accepté de lire ce travail : leurs lectures et leurs remarques m'apportent des indications très précieuses afin de poursuivre mon travail.

Ma gratitude s'adresse également à Monsieur Alain Gigandet. Ses réflexions sur le sujet de la *voluntas* chez Lucrèce et les passionnantes discussions que nous avons pu partager à propos de la terminologie philosophique propre au poète, ont été très fécondes. Je voudrais aussi remercier deux chers professeurs qui ont été à l'origine de ce projet : Monsieur Oscar Martiarena à qui je dois ma rencontre avec le poète latin. Il m'a encouragée à poursuivre mes études en France sachant que c'était l'endroit propice pour cultiver, développer et approfondir tant ma recherche que mon goût pour cette très belle langue. Monsieur Raul Torres, avec qui j'ai appris à lire les anciens non seulement parce qu'il a été mon professeur de grec et de latin mais également parce qu'il m'a aidée à développer un regard critique et philologique.

J'ai pu bénéficier de la bourse Conacyt du Gouvernement mexicain de septembre 2018 à décembre 2021 et j'en suis très reconnaissante. Je remercie également le laboratoire GRAMATA, l'École Doctorale de Philosophie et l'Université de Paris 1, qui m'ont accueillie et m'ont donné le cadre parfait pour développer ma recherche.

Ma reconnaissance va également à mes collègues et très chers amis Gilberto Dos Santos, Rodolphe Le Penru et Héctor Martín, avec qui j'ai pu partager mes réflexions, mes doutes parfois et mes avancées dans une ambiance amicale, stimulante et bienveillante. Merci également à Pauline qui nous a toujours accompagnés et soutenus.

Cette thèse doit beaucoup à tous ceux et celles qui m'ont généreusement accueillie dans leur pays, m'intégrant dans leur famille. Merci infiniment à la famille Nieto, à la famille Escobar, à la famille Trevisan, à Calliope et à Jeanne. Je remercie également mes amis Mario, Mary Carmen, Rigel, Paulina, Timo et Jeffrey, pour leur amitié et les bons moments passés ensemble.

Enfin, j'adresse mes pensées les plus vives et toute ma gratitude à ma famille, mes parents, Lorenzo et Isabel, mes sœurs, Abigail et Monserrat et mon neveu Ernesto, pour son infailible soutien et sa chaleureuse présence, malgré la distance. Gracias. Je remercie énormément Julien, qui a su me soutenir, m'écouter, m'encourager... toute la durée de ma thèse. Ce travail lui doit beaucoup.

TABLE DES MATIERES

ABREVIATIONS	9
INTRODUCTION	10

PREMIERE PARTIE

LE PROBLEME DE LA VOLONTE

CHAPITRE 1 : LUCRECE ET CICERON : LES ENJEUX DE LA TRANSMISSION

1.1 PHILOSOPHIE ET TRADUCTION	18
1.1.1 Historique du terme <i>voluntas</i>	19
1.1.2 Cicéron miroir inverse de Lucrèce : la traduction une affaire de politique pour l'un de poésie pour l'autre	22
1.1.3 Traduire ou réanimer par sa poésie l'atomisme : <i>natura, atomus</i>	27
1.2 EXAMEN COMPARATIF DU TERME <i>VOLUNTAS</i> CHEZ CICERON ET LUCRECE	
1.2.1 <i>Voluntas</i> et déclinaison des atomes dans le <i>De fato</i> de Cicéron	31
1.2.2 <i>Voluntas</i> chez Lucrèce	46
1.2.3 βούλησις chez Épicure	51
1.3 EXAMEN DU TERME <i>LIBERA</i> ET DE SON RAPPORT AVEC LA <i>VOLUNTAS</i>	
1.3.1 Analyse de l'argument psychologique (DRN, II, 251-293)	52
1.3.2 Examen du terme <i>libera</i>	56
1.4 <i>VOLUNTAS</i> COMME <i>MOTUS ANIMI ATOMORUM</i>	62

CHAPITRE 2 : LES DEBATS SUR LE RAPPORT *CLINAMEN* – *VOLUNTAS* : DES PHILOSOPHES ANCIENS AUX INTERPRETES CONTEMPORAINS

1.1 LA DOCTRINE DU <i>CLINAMEN</i> DANS L'ANTIQUITE : EXPOSES ET CRITIQUES	67
1.1.1 Cicéron, la naissance d'une polémique	72
1.1.2 L'expose de la doctrine du <i>clinamen</i> chez les disciples d'Épicure	77

1.2 LES INTERPRETATIONS CONTEMPORAINES : VARIATIONS SUR LA NOTION DE <i>VOLUNTAS</i> ET SON RAPPORT AVEC LE <i>CLINAMEN</i>	80
1.2.1 Premier groupe d'interprétations : <i>clinamen</i> comme source de notre liberté et <i>voluntas</i> en tant que <i>free will</i>	82
1.2.1.1 Les limites du « <i>freewill problem</i> » posé par Pamela Huby	83
1.2.2 Deuxième groupe d'interprétation : <i>voluntas</i> comme action de vouloir (<i>volition</i>) ou les effets du <i>clinamen</i> dans la psychologie épicurienne	88
1.2.2.1 Interprétations les plus répandues (fin XIX ^{ème} et première moitié du XX ^{ème})	89
1.2.2.2 L'acte volontaire a son origine dans l'agent. Le <i>clinamen</i> sauve la <i>voluntas</i> de la nécessité	90
1.2.2.3 Possibles rôles du <i>clinamen</i> vis-à-vis l'action volontaire	91
1.2.3 Troisième groupe d'interprétations : <i>voluntas</i> comme état mental, le <i>clinamen</i> est-il vraiment nécessaire pour la psychologie ?	92
1.2.4 Quatrième groupe d'interprétation : hypothèses les plus récentes pour renouveler le débat	97
1.2.5 Observations générales sur les interprétations précédentes	100

DEUXIEME PARTIE

LA *VOLUNTAS* EPICURIENNE : *ANIMORUM MOTUS VOLUNTARIUS*

INTRODUCTION	102
CHAPITRE 1 : PHILOSOPHIE NATURELLE ET LA <i>VOLUNTAS</i>	110
1.1 SPONTANEITE ET PHILOSOPHIE NATURELLE	110
1.1.1 Une première approche sémantique de la question : <i>sponte sua</i> et <i>voluntas</i> .	112
1.1.2 Cartographie de la notion de <i>sponte sua</i> en latin	112
1.1.3 La différence conceptuelle entre <i>sponte sua</i> et <i>voluntas</i>	116
1.1.4 Le rapport <i>sponte sua</i> et αὐτόματων démocratéen. Le témoignage d'Aristote.	118
1.1.4.1 l'αὐτόματων de Démocrite et la <i>sponte sua</i> de Lucrèce	126

1.2 <i>SPONTE SUA</i> DANS LES PASSAGES COSMOLOGIQUES : UNE EXPLICATION CAUSALE	130
1.2.1 <i>Omne genus motus et coetus experiundo</i> : atomes et mouvement spontané	134
1.2.2 La spontanéité comme explication causale	136
1.2.3 Le rôle du <i>clinamen</i> dans la cosmologie : la cause « active »	140
1.2.4 La nature accomplit tout d'elle-même	143
1.3 LA <i>VOLUNTAS</i> COMME UNE ESPECE DE LA SPONTANEITE DE LA NATURE	145
1.3.1 Spontanéité dans la nature	146
1.3.2 La <i>voluntas</i> chez les animaux	152
CHAPITRE 2 : PSYCHOPHYSIOLOGIE DE LA <i>VOLUNTAS</i>	155
2.1 LA <i>VOLUNTAS</i> DANS LE CADRE GENERAL DE L'ETUDE DU MOUVEMENT ANIMAL	156
2.1.1 Remarques préliminaires à l'étude des animaux chez Lucrèce	156
2.1.2 L'étude du mouvement animal : Lucrèce et Aristote	158
2.1.3 La physiologie de Lucrèce	163
2.1.4 L'unité organique de l'animal d'après Lucrèce	169
2.2 LE MODELE LUCRETIEN DU MOUVEMENT ANIMAL : LE DEPLACEMENT VOLONTAIRE	174
2.2.1 Premier moment : les <i>simulacra meandi</i> et <i>voluntas fit</i>	178
2.2.2 Deuxième moment : <i>animus commovet</i>	184
2.2.3 Troisième moment : transmission du mouvement vers le corps	186
2.2.4 L'exemple du navire : le mécanisme de la mise en mouvement	187
2.3 LES TYPES DE MOUVEMENTS	195
2.3.1 Les déterminations internes et externes	195
2.3.2 Mouvement volontaire, involontaire et non-volontaire	195
CHAPITRE 3 : PSYCHOLOGIE MORALE ET LA <i>VOLUNTAS</i>	200
3.1 LES ACTES VOLONTAIRES RATIONNELS CHEZ LUCRECE	201
3.1.1 Les degrés d'intentionnalité	201
3.1.2 La notion de <i>consilium</i> et son rôle dans la réalisation des actes rationnels	202
3.2 LES ACTIONS <i>PAR'HEMAS</i> OU « CE QUI EST EN NOTRE POUVOIR »	

CHEZ EPICURE	209
3.2.1 Les <i>apogegenomena</i> ou « produits développés » dans <i>La Nature XXV</i>	212
3.3 L’AUTODETERMINATION OU COMMENT LE <i>CONSILIUM</i> GOUVERNE LA VIE	217
3.3.1 Le rapport <i>voluntas – voluptas</i>	219
CONCLUSION	225
BIBLIOGRAPHIE	228

ABRÉVIATIONS

Acad. : Cicéron, *Les Académiques*

DRN : Lucrèce, *De rerum natura*

D. N. : Cicéron, *De Natura Deorum*

Div. : Cicéron, *De Divinatione*

Fat. : Cicéron, *De Fato*

Fin. : Cicéron, *De Finibus*

Int. : Aristote, *De Interpretatione*

Hrdt. : Épicure, *Lettre à Hérodote*

MA : Aristote, *De motu animalium*

MC : Épicure, *Maximes capitales*

Mén. : Épicure, *Lettre à Ménécée*

Mech : Pseudo-Aristote, *Problèmes de mécanique*

Part. Or. : Cicéron, *De partitione oratoria*

PHerc. : Papyrus d'Herculanum

PI : Philodème, *Les Phénomènes et les inférences*

PN : Aristote, *Parva Naturalia*

Phys. : Aristote, *Physique*

Pyth. : Épicure, *Lettre à Pythoclès*

Rep. : Cicéron, *République*

SV : Épicure, *Sentences vaticanes*

Sph. : Platon, *Sophiste*

Tusc. : Cicéron, *Tusculanes*

Us. : H. Usener, *Epicurea*

n. b. : Lucrèce est cité dans la traduction de J. Kany-Turpin, Lucrèce. *De la nature, De rerum natura*, Paris, GF-Flammarion, 1997.

INTRODUCTION

Au sein de la physique atomiste des Épicuriens, comment définir la *voluntas* lucrétienne ? Prend-elle ses sources dans le *clinamen* des atomes ? Si oui, comment concilier l'indétermination que suppose ce mouvement atomique et l'action rationnelle qui serait propre à la volonté ? Si non, pourquoi introduire un mouvement de déclinaison atomique ? Ou encore, Lucrèce propose-t-il vraiment un lien causal direct entre le *clinamen* des atomes et la *voluntas* des animaux ? Qu'est-ce que le poète entend par le terme *voluntas* ? Telles sont les questions qui ont orienté notre travail de recherche.

Une tradition d'interprétation qui date de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} siècle veut que la *voluntas* chez Lucrèce soit comprise au sens moderne de volonté libre ou de libre arbitre. En ce sens, la *voluntas* a souvent été interprétée sous l'angle d'une faculté psychologique. Faculté qui, selon les auteurs, change à son tour, de signification : liberté d'agir autrement pour les uns, liberté de choisir pour les autres, ou bien liberté de prendre une décision. En substance, certains vont même jusqu'à attribuer à cette capacité psychologique un pouvoir pris par une instance de décision indépendante et supérieure de l'esprit. Pourtant, cette manière de comprendre la problématique chez le poète commence aujourd'hui à être remise en question : les découvertes actuelles dans les domaines de la physiologie et de la biologie anciennes, notamment certains travaux sur le *corpus* biologique d'Aristote, suggèrent que pour mieux comprendre le texte de Lucrèce il faut reconsidérer la possible influence exercée par les avancées du Stagirite sur le poète romain. En effet, l'abondance des travaux approfondissant l'aspect biologique ou physiologique de la philosophie épicurienne et en particulier de la doctrine exposée par Lucrèce ont permis un changement de perspective : passer d'une idée abstraite de volonté ou de liberté à celle de l'étude stricte du mouvement volontaire chez les vivants.

C'est ainsi qu'à nos yeux, pour bien cerner le sens et la portée de la notion de *voluntas* chez Lucrèce, il faut l'éclairer à partir de son contexte historique en soulignant son caractère psychophysiologique. En d'autres termes, qu'est-ce que la *voluntas* chez le penseur à l'époque où il l'emploie et dans quels sens le fait-il ? Notre recherche s'articule donc autour de trois grands axes : l'historique, le philologique et l'axe proprement philosophique. À cet

égard, précisons d'emblée un parti pris terminologique. Jusqu'à présent il était d'usage de traduire « *voluntas* » par le terme de « volonté ». Or, au fil de notre travail nous nous sommes souvent heurtés à l'emploi de ce mot en français, car il peut prêter à confusion. Nous le savons, il est devenu synonyme de détermination libre des actions ou encore de disposition de caractère ; nous proposons donc de revenir au terme latin *voluntas* pour faire référence expressément au concept de « *voluntas* » chez Lucrèce, à savoir le mouvement volontaire des atomes de l'esprit.

De la même manière, notre démarche méthodologique s'est modifiée à plusieurs reprises en suivant l'évolution de notre questionnement et en fonction des découvertes théoriques qui émergeaient à partir de nos recherches. Nous avons dû assouplir notre méthodologie pour mieux saisir l'objet vivant de notre thèse. Ainsi, l'exemple emblématique qui nous a conduit à une première révision de la méthodologie fut celui du *clinamen*. Lors de la relecture du poème de Lucrèce et de celle du *De Fato* de Cicéron, nous avons compris qu'avant d'interpréter et de tenter de résoudre le problème déjà classique du rapport *clinamen* – *voluntas*, il était nécessaire de recontextualiser et la formulation de la problématique et les concepts employés. Pour ce faire, nous avons utilisé une approche historique et philologique consistant à comparer le sens du terme *voluntas* chez les deux philosophes latins, à partir d'une recension systématique d'occurrences et d'une analyse sémantique dans ces deux œuvres. Cette démarche nous a été particulièrement utile tout au long de notre travail : elle nous a permis d'éclairer autrement des notions aussi importantes que celle de la *sponte sua* ou celle de *consilium*.

Ce type d'analyse auquel nous nous sommes tenus pendant toute la première partie de notre travail a surtout mis en exergue que l'hypothèse qui consiste à comprendre la notion de *voluntas* en corrélation avec celle du *clinamen* est sans doute erronée. La *voluntas* s'est plutôt révélée progressivement comme un mouvement, ce qui nous a conduit à reformuler le problème non de la volonté libre mais de la *voluntas* en tant que mouvement volontaire chez Lucrèce. Dès lors, il nous fallait intégrer la *voluntas* dans tout le système de pensée lucrétien. Plus précisément, aborder sa réflexion dans un cadre conceptuel général avant d'en venir à ses ramifications les plus complexes. À cette fin, nous sommes partis d'une recommandation proprement épicurienne. Le maître du Jardin conseillait en effet au début de la Lettre adressée

à Hérodote, que le schéma de sa doctrine doit servir comme point d'appui ou même comme point de départ, pour la compréhension du système entier de la nature.¹

En partant du schéma général de la doctrine, il était nécessaire de replacer la *voluntas*, d'abord dans le registre de la philosophie naturelle, dans celui de la psychophysiologie et finalement dans celui de la psychologie morale. Notre démarche a consisté à examiner, dans la mesure du possible, l'ensemble du système décrit par le poète latin particulièrement dans les quatre premiers chants. C'est en effet dans les deux premiers livres qu'a lieu l'explication de la physique. Celle du rapport de l'esprit, de l'âme et du corps se situe au troisième, le quatrième livre concerne essentiellement l'examen de divers phénomènes psychophysiologiques. C'est pourquoi nous avons étudié principalement ces chants, tout en examinant les passages les plus importants des deux derniers, dédiés à la cosmologie, les phénomènes célestes et l'histoire des hommes, quand l'argumentaire pouvait le nécessiter.

Concernant la structure, notre recherche comporte deux parties : l'une critique et historique et l'autre proprement interprétative. La première, intitulée « Le problème de la volonté », examine le problème sous l'angle historique : d'abord dans le chapitre « Lucrèce et Cicéron : les enjeux de la transmission » et ensuite dans le chapitre « Les débats sur le rapport *clinamen* – *voluntas* : des philosophes anciens aux interprètes contemporains ». Le premier chapitre se propose de contextualiser le problème en fonction des enjeux propres à l'activité de la traduction et de souligner les caractéristiques de la transmission des textes philosophiques à l'époque de Lucrèce. Nous avons ainsi repéré à quel point l'œuvre philosophique de Cicéron a été décisive pour la transmission de la pensée épicurienne aussi bien à son époque que dans nos débats actuels.

Les résultats de cet examen ont été sans aucun doute déterminants pour la suite de notre recherche, car nous avons pu conclure que, d'une part la *voluntas* désignait un mouvement atomique, celui des atomes de l'esprit et, de l'autre que si ce terme latin ne traduisait pas un concept grec, il n'était pas pour autant un concept inventé par le poète, mais sans doute un

¹ Cf. *Hrdt* § 35 et § 38-39. D'après le commentaire de Cyril Bailey, cette lettre s'adresse à ceux qui ont déjà une formation philosophique : « for those who have already made some progress in acquiring the master's ideas. It accordingly assumes considerable knowledge on the part of the reader, especially of many of the technical terms and phrases used by him, and is often allusive and compendious. It is, moreover, carelessly written, and abounds in long sentence, which give the appearance of never having been thought out as a whole, but merely built up in the course of composition, as new thought and modifications occurred to the writer. Voir C. Bailey, *Epicurus. The extant remains. With short critical apparatus, translation and notes*. Oxford, The Clarendon Press, 1926, p. 173.

concept authentiquement épicurien. Lorsque l'on recoupe les exposés d'Épicure et de Lucrèce, c'est bien la même idée de « liberté » dont il est question.

Le second chapitre de la première partie est consacré à l'analyse de l'histoire de la polémique concernant le rapport entre le *clinamen* et la *voluntas*. Nous ne pouvions pas faire l'économie de cet historique étant donné l'étendue de la question. Ce problème comporte, pour nous, deux volets : d'une part, le traitement de ce sujet dans les sources tantôt proprement épicuriennes tantôt dans les textes des auteurs antiques non partisans ; d'autre part, l'interprétation de la polémique à partir de ces sources. Concernant le premier point, parmi les textes originaux, c'est-à-dire ceux des philosophes épicuriens, les *Lettres* d'Épicure et le poème *De rerum natura* de Lucrèce ont occupé une place privilégiée dans notre travail grâce à la continuité de leurs expositions. Quant aux textes indirects, nous nous sommes référés d'emblée à l'œuvre philosophique de Cicéron, spécialement aux dialogues suivants : *De Fato* et *De finibus*, car l'orateur y présentait une critique des doctrines physiques épicuriennes et notamment du *clinamen*. Selon lui, la déviation atomique était la solution épicurienne au problème du déterminisme. Or, pour Lucrèce, qui explicitait clairement le thème de la « volonté » et de son rapport présumé avec le mouvement de la déclinaison atomique, il n'était pas question d'une affirmation aussi catégorique. À nos yeux, la polémique du *clinamen* et son rapport avec la *voluntas* a manifestement pris son origine chez Cicéron.

En effet, l'interprétation de ces sources, qui a constitué notre second volet, est à elle seule une histoire de la réception sous forme de polémiques. Depuis l'Antiquité les adversaires de l'épicurisme, en l'occurrence Cicéron et Plutarque, ont exposé leurs critiques à l'égard du *clinamen*. Bien que leurs désaccords avec les philosophes du Jardin soient plus profonds, ils ont mis l'accent sur le mystérieux mouvement de déclinaison atomique. Le caractère controversé de ce sujet est aussi attesté chez un membre de l'école : Diogène d'Œnoanda, épicurien du II^{ème} siècle après J.-C. Il explique que l'introduction du mouvement libre des atomes est une découverte d'Épicure, cette affirmation se trouve dans le contexte de la polémique sur la nécessité issue de l'enchaînement inexorable des mouvements atomiques soutenu par Démocrite. Le débat contemporain n'est pas moins vif à ce sujet quoique la controverse ait définitivement changé. En partant de l'idée que le mouvement de déviation atomique vise à introduire la liberté dans l'atomisme, les interprètes ont proposé diverses

solutions pour résoudre l'aporie de la liberté et du déterminisme. Pour eux, à la manière d'un puzzle, la principale difficulté résidait dans le bon assemblage des pièces qui le constituent, évitant ainsi d'altérer le système qui l'a produit. Les pièces ont été ordonnées en général ainsi : la déclinaison des atomes arrive de manière résolument indéterminée, néanmoins la « liberté » ou la volonté qu'on reconnaît chez les êtres vivants n'est pas un mouvement irrégulier et inattendu, même au contraire, il est plutôt constant et dirigé vers une fin. Si l'on adhère à cette hypothèse, la question se pose alors de savoir comment il est possible que la liberté naisse de l'indétermination. Autrement dit, en quoi un mouvement aléatoire des atomes composants les vivants peut-il expliquer leur locomotion autonome et ordonnée ?

S'il existe un accord général et implicite sur cette question, la signification de la *voluntas* est pourtant loin d'être unanime. Afin de souligner les variations sémantiques de ce terme, nous avons présenté les interprétations contemporaines regroupées en quatre grands axes : en tant que « libre arbitre » ou *free will* ; comme action de vouloir ; comme état mental et, un dernier groupe qui comporte les hypothèses récentes : en tant que liberté (*freedom*) et en tant que spontanéité. Cette synthèse a mis en évidence que si le *clinamen* a été au cœur de la discussion, c'est parce que son interprétation dépend du sens attribué à la *voluntas*.

Dans la seconde partie de notre recherche, intitulé « La *voluntas* épicurienne : *animorum motus voluntarios* », nous avons proposé une interprétation de la *voluntas* articulée dans trois registres philosophiques composant le poème de Lucrèce : la philosophie naturelle, la psychophysiologie et la psychologie morale. À partir de la redéfinition du concept de *voluntas* comme mouvement volontaire des atomes de l'esprit, on a pu interroger la tradition d'interprétation et reformuler le problème : comment le mouvement des animaux est-il possible et pourquoi les humains peuvent-ils agir de manière rationnelle et donc responsable ? Puisqu'ici la liberté est comprise tout d'abord comme liberté de mouvement, ce qui est tout à fait en accord avec l'atomisme épicurien, on a donc pu proposer une autre hypothèse : la question du mouvement volontaire et de sa rationalité pourrait trouver sa réponse dans l'étude du cadre physique et des conditions psychophysiologiques de sa réalisation.

Le premier chapitre de la deuxième partie, intitulé « Philosophie naturelle et *voluntas* », examine la notion de spontanéité comme cause naturelle chez Lucrèce, et propose ainsi de la resituer dans le cadre physique pour comprendre la *voluntas* en tant que mouvement. Lors de

l'analyse sémantique du terme *voluntas*, nous avons repéré que l'expression la plus proche de ce dernier était la notion de *sponte sua*. Nous avons découvert que Lucrèce l'emploie systématiquement et techniquement pour désigner le mouvement non-contraint et autonome des différents types des corps : les atomes, la nature, les simulacres, certains animaux et les groupes humains. En analysant les passages concernés et en les comparant avec la notion démocritéenne d'*automaton*, nous avons tiré la conclusion suivante : la *sponte sua* ou spontanéité est une forme de causalité naturelle indépendante de la nécessité et du hasard, mais elle n'est pas non plus l'indétermination. Ainsi, nous avons suggéré une réinterprétation du *clinamen*, compris comme cause active des mouvement créateurs. Finalement, si la spontanéité est la manière d'agir de la nature, la *voluntas* pourrait être, quant à elle, une de ses espèces.

Le deuxième chapitre, intitulé « Psychophysiologie de la *voluntas* », est consacré au sujet fondamental du mouvement animal, particulièrement à l'examen du passage 877-906 du livre IV de *DRN*, où Lucrèce explique le mécanisme de la *voluntas*. Tout d'abord, nous rappelons le contexte conceptuel dans lequel s'inscrit l'étude du mouvement animal chez le poète : son rapport avec les textes biologiques d'Aristote et notamment le *De Motu Animalium* ; la caractérisation de la physiologie de Lucrèce ; et l'unité organique de l'animal d'après lui. La partie centrale de ce chapitre porte sur l'analyse détaillée du modèle du mouvement volontaire : de la conception du mouvement à sa réalisation. Nous avons pu identifier trois types de mouvements : le volontaire, l'involontaire et le non-volontaire.

Le troisième chapitre de notre travail, « Psychologique moral et *voluntas* », est dédié à l'étude d'un cas particulier du mouvement volontaire, celui proprement rationnel. D'après nous, Lucrèce a identifié l'élément psychologique présent chez les humains qui leur permet d'agir de manière intentionnelle. En ce sens, la différence fondamentale entre le mouvement volontaire, propre à tous les animaux, et l'action humaine consiste en sa rationalité. Autrement dit, lorsqu'on parle d'action on suppose que le mouvement ou la série de mouvements volontaires ont été l'objet de la délibération. La propriété de l'esprit chargé de cette activité est le *consilium*. Afin de cerner la portée de celle-ci, nous avons recensé, dans un premier temps, les passages où Lucrèce l'évoque. Dans un second temps, nous tentons d'établir un lien conceptuel entre les actions *par'hemas* chez Épicure et sa théorie du développement psychique, avec la notion de *consilium*. Cette théorie est exposée

fondamentalement au livre XXV du *magnus opus* d'Épicure, le *Peri physeôs* ou *De la nature*. Malgré le caractère fragmentaire de cette œuvre du maître du Jardin, les parties restituées de ce livre, abordant notamment la psychologie, se sont avérées indispensables pour notre recherche, car elles éclairent certains points obscurs sur le développement du caractère et les influences internes et externes dans ce processus. Finalement, nous expliquons comment cette propriété de l'esprit, le *consilium*, gouverne notre vie et dirige notre quête du bonheur. Ce faisant, nous proposons une réponse au problème éthique consistant à déterminer comment l'agent peut modifier ses mouvements et, en dernière instance, ses actions.

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME DE LA VOLONTÉ

La première partie de cette recherche sera consacrée aux problèmes que posent la volonté pour l'atomisme épicurien, particulièrement telle qu'elle est exposée chez Lucrèce ; il s'agit en effet d'une partie critique où je propose de reconsidérer certaines des thèses les plus courantes sur la notion de volonté chez les Épicuriens, non pas en les étudiant telles quelles détachées de tout contexte textuel ou historique, mais bien ancrées dans l'époque et les écrits où elles sont apparues. Pour ce faire nous examinerons la *voluntas* d'un point de vue philologique puis comment cette notion de *voluntas* est née sur le terrain de la philosophie à l'époque de Cicéron et de Lucrèce, c'est-à-dire au premier siècle avant J.-C. Ainsi, nous travaillerons sur les enjeux de la transmission du savoir grec à la pensée latine pour mieux comprendre le sens de ce concept.

Dans un second temps, nous étudierons les débats sur le rapport *clinamen* – *voluntas* afin de souligner que l'interprétation de chacune de ces deux notions a modifié leurs sens : allant de leurs significations à leurs fonctions jusque dans leurs processus. Autrement dit, en fonction des interprètes de Lucrèce et des Épicuriens, la notion de volonté prend des acceptions complètement différentes. Ainsi, pour notre part, nous verrons que la redéfinition de la *voluntas* nous conduit à réinterpréter la déviation atomique.

CHAPITRE 1

LUCRÈCE ET CICÉRON : LES ENJEUX DE LA TRANSMISSION

1.1. Philosophie et traduction

Il est naturel de partir d'une question qui se veut simple, presque évidente, mais qui a souvent été écartée ou, dans le meilleur des cas, sous-estimée dans les débats sur le *clinamen* : que faut-il entendre exactement par le terme « *voluntas* » ? Ce questionnement est le point de départ de notre recherche pour deux raisons : premièrement, le constat de l'absence d'accord explicite sur le contenu de ce terme parmi les spécialistes contemporains (que nous décrirons dans le chapitre suivant) ; deuxièmement, la difficulté à préciser le sens de la notion de *voluntas* dans ses premiers contextes d'occurrence, c'est-à-dire chez les auteurs latins du premier siècle av. J.-C, qui nous oblige à réexaminer l'apparition de cette notion dans son contexte historique.

Notre première remarque à ce propos est la suivante : il existe d'importantes recherches en langue anglaise qui tentent de retracer l'histoire de la notion de volonté (*will*).¹ Néanmoins, concernant ce travail archéologique de recherche terminologique, deux problèmes se posent : d'une part, si la source de la philosophie latine (et plus particulièrement de la psychologie) est indéniablement la philosophie grecque, on ne trouve pas dans le vocabulaire philosophique grec, un terme correspondant parfaitement au mot *voluntas*.² À cet égard, quelques concepts grecs ont été suggérés dont le meilleur candidat serait la notion de βούλησις, que l'on connaît grâce à un témoignage de Cicéron qui sera étudié dans la

¹ Voir spécialement M. Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley, University of California Press, 2011. En s'opposant à la thèse selon laquelle Augustin fut le premier à avoir introduit la notion de volonté libre (*voluntas* est donc une faculté différente de l'intellect avec laquelle l'être humain peut choisir entre le bien ou le mal), Frede considère que ladite notion a son origine dans le débat stoïcien entre la Providence et son lien avec la conformité du choix et l'auto-esclavage et le mauvais choix. En outre, pour l'histoire du concept voir notamment Neal W. Gilbert, "The Concept of Will in Early Latin Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 1, Number 1, 1963, pp. 17-35 ; A. Dihle, *The Theory of will in Classical antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1982 et Richard Sorabji, "The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor", dans Thomas Pink, M.W.F. Stone, *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, London, Routledge, 2003.

² Neal W. Gilbert, *op. cit.*, p. 17 Voir également, J. Salem, *Lucrèce et l'éthique. La mort ne rien pour nous*, Paris, Vrin, p. 1997, p. 79.

deuxième section de ce chapitre.¹ Second problème, celui relatif à la signification précise du terme *voluntas* chez les différents philosophes latins qui l'emploient. Afin de résoudre ces difficultés, nous adopterons une démarche transversale : philologique pour tenter de repérer les concepts les plus proches, voire équivalents dans les deux langues et historique pour identifier l'époque, les auteurs et les textes à examiner.

1.1.1 Historique du terme *voluntas*

Il nous faut apporter d'emblée une précision. Il pourra paraître surprenant que sur un sujet concernant Lucrèce, nous soyons amenés à parler de Cicéron. Comme nous le verrons plus loin, ceci s'explique pour plusieurs raisons, dont la principale est que Cicéron fut à l'époque de la République romaine l'autre grand auteur avec Lucrèce à avoir exposé la doctrine épicurienne et, chose particulièrement intéressante, en l'interprétant différemment de son contemporain.

C'est pour cette raison que notre problématique tourne essentiellement autour de ces deux auteurs. Nous allons premièrement examiner le terme *voluntas* à partir de son analyse philologique, puis de sa comparaison avec son utilisation chez Cicéron (dans ses textes philosophiques) et chez Lucrèce. Notons d'emblée qu'il s'agit d'un terme endogène à la langue latine, ce qui signifie que ce vocable est proprement latin. Autrement dit, il n'a pas été emprunté ou calqué du grec ou d'une autre langue. Dans son article "The Concept of Will in Early Latin Philosophy", Neal W. Gilbert explique que l'usage du mot est très commun chez les premiers écrivains latins, en particulier aux III^{ème} et II^{ème} siècle av. J.-C. : ils ne l'emploient pas dans un sens technique, c'est-à-dire pas encore dans un sens proprement philosophique, mais simplement pour signifier le vouloir (dans une acception proche de celle de bonne volonté) ou bien signaler les dernières volontés légales ou le testament, au sens où l'on parle en effet en français des « dernières volontés ». D'ailleurs, le philologue Albert Ernout distingue trois sens anciens de *voluntas* : d'abord utilisée surtout à l'ablatif et accompagnée des pronoms possessifs : (*mea, tua*) *voluntate*, signifie « volontairement, de plein gré ». Elle exprime également la bienveillance dans une deuxième acception et,

¹ Cf. Cic. *Tusc.* IV, 6, 12. Voir la discussion infra p. 27 sq. Par ailleurs, d'autres candidats ont été proposés, par exemple Julia Annas suggère que la *voluntas* traduit le terme *hormé* chez Épicure. Cf. Annas, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 176-177.

finalement, dans le contexte légal, elle prend le sens de volonté exprimée par un testament.¹ Ernout ajoute ensuite : « C'est seulement lors de la création du vocabulaire philosophique que *voluntas* a pris le sens abstrait et technique de « volonté ».² Le philologue cite comme témoignage de ce changement, un passage des *Tusculanes* de Cicéron,³ texte que nous étudierons par la suite, où l'orateur traduit en effet la *boulèsis* stoïcienne avec le vocable latin *voluntas*. Certes, ce terme a pris une signification philosophique comme l'écrit Ernout, mais la question se pose alors de savoir quand et comment se produit cette évolution. Pour ma part, je montrerai comment la *voluntas* acquiert une acception philosophique de manière progressive au premier siècle avant J.-C. et ce particulièrement dans l'œuvre de la maturité de Cicéron « philosophe », ainsi que dans le poème de Lucrèce. Si mon travail s'inscrit bien dans le prolongement de la réflexion d'Ernout, il se veut également plus précis en termes d'une recherche sur le langage technique appartenant à une vision philosophique : je tiens à rappeler qu'au cours de ses travaux, le célèbre orateur romain va éclairer la notion de volonté sous un jour proprement philosophique et il le fera dans le contexte spécifique de la doctrine stoïcienne.⁴ En revanche, lorsqu'il montrera qui sont pour lui les Épicuriens, il utilisera le concept de *voluntas*, dans un sens plus vague, sans doute comparable à la sensation de liberté de mouvement, tandis que chez Lucrèce la notion de « *voluntas* » prendra tout son sens à l'intérieur de l'atomisme épicurien, et plus particulièrement d'une théorie du mouvement volontaire. Cependant cette vision de la volonté ne va pas l'emporter historiquement et philosophiquement autant que l'apport cicéronien concernant les stoïciens. Car, comme nous le savons, la transmission de l'œuvre de ce dernier fut beaucoup plus importante.

Pour en revenir à notre thème majeur, voyons comment le mot « *voluntas* » a acquis peu à peu un sens philosophique. En effet, on ne peut comprendre exactement ce que Lucrèce exprime par le terme de *voluntas* si ce n'est en le replaçant dans son évolution historique. Ce terme apparaît au moment décisif qui correspond au premier siècle av. J.-C., car à cette époque le lexique philosophique en latin était en pleine gestation. S'il était habituel

¹ Sous l'entrée *volo, vis, velle*, il se trouve les mots dérivés comme celui-ci : *voluntas*. Voir Ernout, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, C. Klincksieck, 1951, p. 750. Ce mot latin avait notamment un lien étymologique avec le grec *boulesis* : Salem, *op. cit.* p. 261.

² Ibidem

³ Cic., *Tusc.* 4, 6, 12. Voir infra p. 27 – 28.

⁴ Pour une analyse de la *boulèsis* / *voluntas* stoïcienne, voir Monteils-Laeng, Laëtitia, « De la *boulèsis* à la *voluntas*. Une tentation volontariste ? », *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Classiques Garnier, Paris, 2014, p. 339-410.

d'employer le grec pour aborder les sujets propres à cette discipline, la fin de la République, époque de Cicéron et Lucrèce, marque un renversement définitif de cette situation, ce qui changera profondément l'avenir des lettres latines. Cependant, cette appropriation du savoir ne se fera pas sans difficultés. Bien au contraire, car le problème que les philosophes latins doivent affronter est celui de « traduire » des concepts philosophiques grecs forgés et discutés depuis de nombreux siècles. Pour nous, la difficulté est autre, elle consiste d'abord à comprendre comment la notion de *voluntas* a pris une nouvelle signification à cette époque au sein des doctrines philosophiques spécifiques.

Notons d'emblée qu'à l'époque, le monde intellectuel gréco-romain fut parfaitement bilingue, le statut de chaque langue étant, pour ainsi dire, établi. Au départ, le grec, très employé au sein des cercles d'érudits et de la classe supérieure romaine, était considéré comme langue de la connaissance et de la culture et, par conséquent, l'activité philosophique se faisait dans cette langue. Le latin, en revanche, était réservé à la langue du pouvoir et de l'administration.¹ La langue grecque l'a emporté sur la langue latine dans le domaine culturel, sauf dans le théâtre, vraisemblablement à cause de son caractère populaire. La langue latine va s'ériger comme langue littéraire vers la fin du III^e siècle avec l'apparition de la première œuvre en latin, il s'agit de la traduction de l'*Odyssee* par Livius Andronicus. Pour le dire autrement, le commencement de la littérature latine a été une entreprise de « traduction ».² Du troisième au premier siècle, les Romains s'approprient un par un les genres littéraires autrefois conçus et rédigés en grec.³ Ils développent également leurs propres œuvres dans leur langue, aussi bien dans leurs thématiques que leurs genres, tels que la satire. Cela signifie que la traduction comme activité intellectuelle était déjà bien établie dans la

¹ Sur le bilinguisme gréco-latin d'un point de vue linguistique, voir les quatre études consacrées à ce sujet dans Adams, Janse, et Swain, *Bilingualism in Ancient Society*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; Sur ce même phénomène à l'époque de Cicéron et abordé d'un point de vue littéraire, voir Bruno Rochette, « Le bilinguisme gréco-latin et la question des langues dans le monde gréco-romain », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 76, fasc. 1, 1998. Antiquité - Oudheid. pp. 177-196 ; et Michel Dubuisson, « VTRAQUE LINGVA » *L'Antiquité Classique* 50, no. 1/2 (1981), p. 274-86.

² Michel von Albrecht, *La littérature latine de Livius Andronicus à Boèce, et sa permanence dans les lettres européennes*, vol. 1, Louvain, Peeters : Société des études classiques, 2014 ; Pierre Grimal, *La littérature latine*, Paris, PUF, 1992. À ce propos, Cicéron admet l'entrée tardive des Latins dans la culture, notamment en ce qui concerne la poésie (vers l'an 510, Livius, après Ennius, Plaute et Naevius) et il ajoute : « Malgré ces conditions défavorables, ceux en qui se révélèrent de beaux dons poétiques ne laissèrent pas de faire bonne figure à côté des Grecs » *Cic. Tusc.*, I, 3.

³ Seele, Astrid, *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten : Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 4-10 ; Grimal, Pierre, *op. cit.*, p. 30.

culture romaine. Or, la traduction et la rédaction des textes philosophiques posent un nouveau défi aux auteurs latins, car ils doivent créer le vocabulaire propre à cette discipline.¹ Cette entreprise est gigantesque car si elle repose sur la création de tout un langage, elle réclame d’assimiler également des siècles de connaissance et de comprendre le cheminement philosophique propre à la Grèce.

Au premier siècle avant J.-C., deux grands corpus de textes philosophiques en latin vont devenir la référence : il s’agit de l’œuvre philosophique de Cicéron et du poème didactique de Lucrèce. Or, entre Cicéron et Lucrèce les différences ne manquent pas, et plus particulièrement sur la manière de rendre en latin des concepts philosophiques provenant de diverses traditions de pensée. Ainsi, le vocabulaire propre de l’épicurisme sera traité de manière bien divergente,² comme nous le verrons à l’égard de la notion de *voluntas*. Mais il ne faudrait pas prendre cette opposition comme une simple querelle terminologique, elle est en réalité l’aboutissement de deux conceptions méthodologiques de la traduction et de la transmission du grec au latin diamétralement opposées. Ainsi, il nous a semblé judicieux de comparer la démarche de Cicéron dans le but d’encore mieux éclairer celle de Lucrèce.

1.1.2 Cicéron, miroir inversé de Lucrèce : la traduction une affaire de politique pour l’un, de poésie pour l’autre

La constitution de la traduction comme nouvel objet de réflexion dans l’horizon intellectuel latin produit un bouleversement dans la philosophie. En effet, peut-on penser et dire les mêmes choses dans des langues différentes ? Chaque langue a son vocabulaire, sa grammaire, sa manière particulière de concevoir et d’exprimer le monde et pourtant, elle cherche à en rendre compte avec ses propres mots et ses propres ressources, des œuvres et des termes étrangers qui appartiennent bien à une autre pensée, née au sein d’une culture et d’une langue singulière. Nos auteurs ont bien compris ce défi : ils proposent en conséquence plus qu’une

¹ Cf. Seele, *op. cit.* Sur l’importance et la nouveauté de la traduction comme problème philosophique, elle affirme : “In der Geschichte des Übersetzens stellt die griechisch-römische Antike in mehrfacher Hinsicht einen Sonderfall dar. Sie ist die erste historisch greifbare Übersetzungsepoche, so dass sich in ihr bestimmte übersetzerische Grundkonzeptionen erstmals herausgebildet haben, die auch für die Folgezeit Gültigkeit behalten sollten”, p. 4.

² Comme le démontre T. Reinhardt, “The Language of Epicureanism in Cicero: The Case of Atomism”, *Aspect of the Language in Latin Prose*, 129, 2005, pp. 151-177.

traduction d'œuvres philosophiques grecques, une version latine adaptée aux exigences de leur langue et de leur discours, le dialogue en prose artistique pour Cicéron ; la poésie didactique pour Lucrèce. La transmission de la philosophie se fera ainsi plutôt comme une exposition des systèmes et des concepts essayant de ne pas trahir le sens de vocables grecs, par deux auteurs aux visions antinomiques.

D'une part, l'Arpinate considérait son entreprise avec un enthousiasme frappant.¹ Convaincu de la dignité de sa mission, il visait à faire connaître la pensée grecque par le biais de la traduction d'ouvrages philosophiques, comme le *Timée* de Platon, et par la production de textes originaux en latin dans le genre des dialogues (s'il y a imitation de la forme le fond diffère).² Ainsi, au tout début de son premier livre des *Tusculanes*, dialogue philosophique se déroulant à Tusculum, ville voisine de Rome, l'orateur raconte que, libéré d'autres devoirs, il se dédie complétement à l'étude de la philosophie et il réfléchit de la manière suivante : « J'ai donc jugé à propos de traiter en notre langue ces importantes matières : non pas que la Grèce n'ait à nous offrir, et livres et docteurs, qui pourraient nous les enseigner : mais il m'a toujours paru, ou que nos Romains ne devaient rien qu'à leurs propres lumières, supérieures à celles des Grecs; ou que s'ils avaient trouvé quelque chose à emprunter d'eux, ils l'avaient perfectionné. »³

De son côté Lucrèce faisait néanmoins observer l'indigence de la langue latine (*egestas linguae*), l'aspect pénible de son travail et la nouveauté de son œuvre consistant à chanter en vers latins les découvertes des Grecs.⁴ Il s'avère qu'il avait conscience de l'originalité de son travail et même de sa réussite : « Trouvaille récente enfin que ce système de la nature, // et moi-même aujourd'hui le tout premier, oui, je me trouve // apte à le traduire dans la langue

¹ La défense de la potentialité du latin comme langue de la philosophie est un topique récurrent dans l'œuvre de l'orateur : *Tusc.*, I, 1 ; *Tusc.* II, 5-6 ; *De Fin.*, III, 1-8 ; Méthode de « traduction » : *De Fin.*, I, 6-8 et III, 15 ; Sur les termes philosophiques *De Fin.*, III, 4-5 ; Sur la philosophie à Rome : *Tusc.*, IV, 1-7.

² Cicéron s'occupe intensément de la philosophie après avoir été exclu de la vie politique pendant la dictature de César. Dans ses œuvres, il présente des dialogues à la manière des philosophes de la Nouvelle Académie. Il s'agit d'une discussion, *disputatio*, dont le but est d'exposer une proposition devant un auditoire des savants (ses contemporains) et discuter autour d'elle, en passant en revue les thèses de diverses écoles philosophiques. Cfr. Pierre Grimal, *Cicéron*. Paris, Tallandier, 2012.

³ *Hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putavi, non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent in quibus elaborarent.* Cic. *Tusc.* I, 1. (*Œuvres complètes* de Cicéron avec la traduction en français publiée sous la direction de M. Nisard professeur d'éloquence latine au Collège de France. - Tome Troisième - Paris, J. J. Dubochet).

⁴ DRN, I, 136-145. D'ailleurs, le poète affirme aussi que « L'indulgence de notre langue freine mon élan » DRN, III, 260.

de nos pères. »¹ L'attitude du poète face à la pauvreté de sa langue est ambiguë, d'une part, il reconnaît les limites du latin pour exprimer une pensée philosophique grecque, mais d'autre part, en écrivant son poème il dote la langue latine d'une puissance poétique qui aboutira avec Virgile.

Concernant l'incontestable désaccord entre l'attitude de Cicéron et celle de Lucrèce à l'égard de l'entreprise de traduction et transmission de la philosophie en latin, Carlos Lévy a noté que leur opposition relève fondamentalement de leur appartenance à différentes traditions philosophiques. En effet, Cicéron en tant que disciple de la Nouvelle Académie, engagée dans le courant sceptique, développe un certain éclectisme.² De plus, l'orateur refuse une quelconque infériorité du latin et, dans le prologue de *Les Académiques*, il affirme l'utilité d'écrire des œuvres philosophiques dans cette langue.³

Lucrèce, pour sa part, était un adepte d'Épicure. L'exposition scrupuleuse de la philosophie de son maître nous laisse voir l'étendue de son engagement envers cette école.⁴ Concernant le langage, Épicure refusait la création de nouveaux termes et employait de préférence le langage ordinaire. Il se servait d'expressions déjà existantes,⁵ ce qui lui permettait, disait-il, de saisir et transmettre plus aisément la doctrine⁶ et d'éviter les énoncés vides.⁷ À cet égard, le poète se trouvait dans une situation inédite, étant donné que sa tâche était sans précédent, (le latin ayant été jusqu'à cette époque étrangère à la philosophie). Utilisant à merveille les mots courants tout en leur attribuant un sens précis au sein de son

¹ DRN, V, 335-337.

² Cicéron précise sa position au livre IV des *Tusculanes* : « Pour moi, je maintiendrai mon point de vue, et, n'étant lié à aucune école dont les dogmes puissent m'imposer en philosophie des conclusions forcées, je rechercherai toujours ce qui en tout sujet est le plus plausible » *Tusc.* IV, 7

³ *Acad.*, I, III, 9-12.

⁴ Récemment l'appartenance de Lucrèce à l'école épicurienne a été mise en question, voir : Pierre Vesperini, *Lucrèce : archéologie d'un classique européen*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 2017.

⁵ Comme Épicure le suggère à propos du temps, voir Hrdt § 72.

⁶ Carlos Lévy, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », *Publications de l'École Française de Rome* 161, n° 1, 1992, p. 94. Voir également Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Cornell Studies in Classical Philology 42, Ithaca, Cornell university press, 1984, p. 34 ; Sedley, "Two languages, two words" dans *Lucretius and the Transformation of the Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. À propos de l'utilisation du langage courant, Lévy fait la remarque suivante : « Le grec offrait immédiatement à la philosophie des ressources absentes du langage conventionnel latin » (p. 94). Ainsi, peut-on comprendre l'observation de Lucrèce sur la pauvreté de sa langue. D'ailleurs, Mayotte Bollack signale qu'à l'époque de Lucrèce, l'*egestas linguae* était un véritable sujet parmi les intellectuels latins et relève certaines innovations lucrétiennes, comme : « certaines variations lexicales, la suffixation des neutres en *-men* ou des abstraits en *-us*, les adverbes pesants et surallongés en *-ter*, ou les formes en *-im*, la formation libre des composés » Bollack, M. *La raison de Lucrèce : constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Paris, Minuit, 1978, p. 168.

⁷ Hrdt § 37.

discours, cela va lui faciliter la tâche car à l'instar du maître, son but est pédagogique : Épicure écrivait en effet ses lettres en employant des termes simples pour communiquer la doctrine et la rendre accessible aux disciples habitant loin du Jardin. Lucrèce, quant à lui, dédie son œuvre intellectuelle et poétique à son cher ami Memmius¹, écrivant :

Non, je n'ignore pas qu'en vers latins il est difficile // d'éclairer les obscures découvertes des Grecs, // d'autant plus qu'elles requièrent bien des néologismes // car notre langue est pauvre et le sujet nouveau. // Mais ta valeur, ton amitié, doux espoir de plaisir, // m'incitent aux plus grands efforts : // dans le calme des nuits, je cherche les mots, le poème // qui répandront dans ton esprit une vive lumière, // pour te révéler enfin le profond secret des choses.²

Le poète assure ici la nécessité d'inventer des mots (*nova verba*). Nous constatons cependant qu'il ne forge que peu de termes nouveaux. Il faut donc croire qu'il veut garder d'une certaine façon le style proposé par le maître. En effet, en se servant du langage courant, son poème foisonne d'images et de trésors conceptuels.³ En guise d'exemple, citons le seul passage où Lucrèce utilise un mot grec, en l'occurrence le concept employé par Anaxagore : *homéométrie*. Le poète se plaint de cette situation mais aussitôt il surmonte aisément la difficulté en expliquant clairement et distinctement la chose elle-même, comme il le dit, à l'aide des mots (*verbis*) :

Explorons maintenant l'homéométrie d'Anaxagore. // C'est le terme grec que nous ne pouvons traduire, // l'indigence du langage de nos pères s'y oppose ; // mais il est facile d'exposer la chose elle-même. // Voici tout simplement cette homéométrie : // l'os est fait d'os menus, extrêmement petits, // la chair de chairs menues, minuscules, // le sang naît du concours de maintes gouttelettes // toutes de sang, et l'or vient de l'or en paillettes, // la terre

¹ Nous ne disposons pas d'autres renseignements sur l'homme que le poète célèbre. Il s'agit probablement de G. Memmius, une personnalité politique liée à César qui n'était pas un épicurien convaincu. Voir Lucrèce, *De la nature. De rerum natura*, traduction, introduction et notes par J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993 ; GF-Flammarion, 1997, p. 8. Et P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1963, p. 15. Cf. également L. Canfora, *Vie de Lucrèce*, Paris, Delga, 1998.

² DRN, I, 136-145.

³ D'après Kany-Turpin les néologismes chez Lucrèce sont très rares (voir note 23, p. 472). Mayotte Bollack assure que « Le projet d'une terminologie est tout juste envisagé, et sporadiquement exécuté », M. Bollack, *Op. cit.*, p. 152. (Voir à ce propos les sections « Le sens commun », « Le langage de la traduction » et « Les transferts du langage »).

de la concrétion de petites terres, // le feu de corps ignés, l'eau de corps aqueux ; // il imagine le reste d'après le même système.¹

Ce passage révèle donc la manière dont Lucrèce envisage son rôle de traducteur et surtout la manière dont il pense transmettre une pensée appartenant à une civilisation tout à fait particulière à ses yeux. En effet, il ne se laisse pas décourager par la difficulté propre à la « traduction philosophique », ou pour le dire autrement, propre à la transmission de la pensée philosophique grecque en latin. Au contraire, il relève le défi en employant les ressources de sa propre langue et de sa technique de composition de vers.

Il semblerait que Cicéron, de manière générale, se montre plus rigoureux au sens scientifique du terme, dans ses méthodes de traduction et cela pour deux raisons : il mentionne des indications explicites sur ces méthodes et, à maintes reprises, il précise les termes grecs employés par les philosophes. Or, pour mieux juger les différences, il faut considérer que l'œuvre philosophique de l'orateur est certes vaste, mais qu'elle s'inscrit dans un projet politique et culturelle particulier. Lucrèce, quant à lui, utilise le charme de la poésie pour éclairer la nature des choses, son but est donc pédagogique et philosophique.² L'un s'empare d'un mode de pensée à la manière d'un conquérant, l'autre cherche sans cesse à l'appivoiser pour mieux l'éclairer. Les postures de l'un et de l'autre sont quasiment antagonistes car leurs visées sont différentes dès le départ concernant l'école du Jardin. Ces positions inversées sont fondamentales pour bien comprendre comment apparaît le terme de *voluntas* et ce qu'il signifie. Car Lucrèce, comme à son habitude, n'invente pas ce mot, il l'emprunte au langage ordinaire latin pour lui donner une acception philosophique dans la tradition de l'épicurisme. Pour lui, il est primordial de trouver une correspondance entre sa poésie et cette philosophie. Comme Épicure, les termes le plus simples vont lui permettre de créer un monde métaphorique comparable à la poésie philosophique des Grecs.³

¹ DRN, I, 830-842.

² Cf. Boyancé, Pierre, « Lucrèce et son poème » dans *op. cit.* pp. 57-83.

³ Sur Empédocle comme modèle poétique pour Lucrèce, voir Sedley, *op. cit.*, et Boyancé, *op. cit.*

1.1.3 Traduire ou réanimer par sa poésie l'atomisme : *natura*, *atomus*

Lucrèce suit plus une démarche poétique et pédagogique qu'une méthode de traduction mécanique. Pour lui, une seule règle : composer des vers lucides et charmants.¹ Il s'agit d'hexamètres dactyliques, ce qui joue un rôle décisif pour le choix des mots, leur rythme, leur sonorité. En ce qui concerne la terminologie, le poète cherche à utiliser des mots précis pour rendre claire la nature obscure des choses, il cherche la cohérence du récit dans son ensemble par la précision du langage. Salem fait observer à cet égard que « Lucrèce, à l'inverse de Cicéron, n'interrompt point son chant pour nous indiquer les termes grecs dont il s'efforce de fournir l'équivalent en latin ».² On constate également dans ses vers le refus d'utiliser les termes calqués de l'original grec, d'une part, et la prédilection d'employer la périphrase, d'autre part, recourant de nombreuses fois à des métaphores.³ Dans l'harmonieuse combinaison de démonstrations philosophiques et développements poétiques, ainsi que dans la maîtrise de la langue latine et la manipulation poétique des mots réside la rigueur de la méthode lucrétienne.

Concernant le lexique propre de la philosophie épicurienne, on peut néanmoins constater que Lucrèce pour chaque terme suit la même démarche. Il est à cet égard utile d'observer quelques cas exemplaires de traduction avant d'en venir au plus significatif pour nous qui est celui de *voluntas*. Commençons par l'exemple le plus souvent illustré d'un mot latin ayant un sens particulier avant son usage philosophique : celui du concept de *natura*.⁴ Ce terme a été utilisé pour traduire le mot grec φύσις.⁵ En général, on admet que φύσις, comme concept philosophique, désigne tantôt le processus de naissance et de croissance singulières des êtres, tantôt le résultat de ce processus. D'après Pierre Hadot, « ce n'est qu'à partir du stoïcisme qu'ils (les concepts) sont venus à désigner l'ensemble des êtres et la force productrice de

¹ DRN, I, 921-950.

² Jean Salem, « Comment traduire *religio* chez Lucrèce ? : Notes sur la constitution d'un vocabulaire philosophique latin à l'époque de Cicéron et Lucrèce », dans *Traduire les philosophes*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 260.

³ Voir Sedley, "Two languages, two worlds" dans *op. cit.*

⁴ Sur le concept de nature, voir notamment : Lévy, Carlos (ed.) *Le concept de nature à Rome : La physique*, Étude de Littérature Ancienne, 6. Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996 ; Pellicer, André. *Natura : Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris, PUF, 1966.

⁵ Sur la notion générale de φύσις voir l'article de P. Aubenque dans l'*Encyclopaedia Universalis* : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/physics/> Voir aussi P. Hadot « Remarques sur les notions de *phusis* et de *nature* » et « L'homme antique et la nature » dans *Études de philosophie ancienne*. Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 77-92 et pp. 307-318.

l'univers »¹. Pour les Épicuriens, la notion de nature exprime d'une part le jaillissement des toutes les choses, et d'autre part, les composants matériels, c'est-à-dire, les corps visibles de ces choses. C'est pourquoi dans la *Lettre à Hérodote*, Épicure désigne sa doctrine comme φυσιολογία -science de la nature.²

Par comparaison Cicéron affiche son détachement aux philosophes épicuriens quand il choisit dans deux œuvres différentes de traduire le mot φυσιολογία tout simplement par le calque *physiologia* et ajoute ensuite, « *id est, naturae rationem* »³ ; et dans l'œuvre *De Divinatione*, où il écrit : « *Naturae rationem, quam φυσιολογίαν Graeci appellant* »⁴. L'orateur fait observer l'équivalence de ces deux mots, *physis* et *natura*, mais il préfère garder le mot grec *physiologia* tout en admettant une traduction latine, *naturae rationem*, la doctrine de la nature. Le poète épicurien opte, lui, pour une périphrase et traduit l'idée contenue dans la notion épicurienne de φυσιολογία en tenant compte des deux activités constitutives de la philosophie naturelle, à savoir *naturae species ratioque*, la vue et l'explication de la nature.⁵ Car le philosophe doit autant savoir observer le monde naturel que le saisir par la pensée. Nature et raison sont les deux faces d'une même philosophie. Là où Cicéron opère une transcription qui fait ressortir le caractère artificiel et la marque d'origine étrangère d'une simple doctrine, le poète y voit non seulement un ensemble conceptuel, mais en outre un réseau de métaphores, d'allégories, un monde à la fois intelligible et vivant.

Par ailleurs, un autre bon exemple de calque d'un mot chez Cicéron concernant le terme *atomus* va encore souligner la démarche singulière du poète philosophe. Car ce concept fondamental de la philosophie atomiste est rendu par l'orateur soit au travers de la traduction littérale : *individuum*, soit au travers d'un emprunt au grec : *atomus*. Autrement dit, chez Cicéron, l'atome est une question de physique : d'un élément individuel et insécable. Loin d'avoir recours à ces termes traduits par le philosophe, Lucrèce choisit tout simplement de les oublier car il souhaite souligner le caractère génératif, en expansion de l'atomisme chez Épicure.⁶ Au début du premier livre, il précise son lexique : « Dans notre poème, nous

¹ *Ibid.*, p.307.

² *Hrdt.* 37 (voir aussi 78-79). Dans les deux fragments, Épicure insiste sur la nécessité et l'utilité d'une telle science pour atteindre le bonheur et la tranquillité de l'âme.

³ *N. D.* I, 20.

⁴ *Div.* I, 190.

⁵ Voir D. Sedley, "Two languages, two worlds", *op. cit.*, p. 37.

⁶ Pour une analyse détaillée de l'emploi du terme « *atomus* » chez Cicéron et Lucrèce voir : Reinhardt, *op. cit.*

appelons ces principes // matière, corps générateurs, semences des choses, // et nous employons aussi le nom de corps premiers // puisque d'eux les premiers tout vient à l'existence ».¹ Cet exemple montre la manière particulière et engagée de Lucrece pour choisir ses mots et composer ses vers : tout semble partir d'un jaillissement de semences des choses. Le style de Lucrece insiste sur la vitalité, la richesse, la progression d'une pensée, là où Cicéron enferme, délimite, force les expressions épicuriennes. À cet égard, Reinhardt affirme : "Cicero's and Lucretius' renderings of Epicurean terms and notions are radically different: whereas Lucretius' seem colorful, suggestive, and rich, Cicero's seem flat, and matter-of-fact to the point of tedium".²

Les exemples évoqués illustrent donc bien les différences de méthodes de traduction mais aussi d'engagement philosophique de ces deux penseurs : Lucrece appartient à l'école du Jardin et il considère sa tâche comme celle de se mettre au service des Épicuriens, Cicéron, quant à lui, expose la doctrine d'Épicure pour mieux la critiquer en tant qu'académicien. Comme tous deux emploient pour la première fois le concept *voluntas* au sein de la philosophie et font de celui-ci une notion majeure, il est nécessaire de les étudier et de les comparer.

1.2 Examen comparatif du terme *voluntas* chez Cicéron et Lucrece

Examinons maintenant le terme « *voluntas* ». Comme nous l'avons déjà signalé, il s'agit d'un terme endogène à la langue latine. Cicéron l'emploie, tantôt dans le sens large, à savoir celui de bien vouloir, tantôt dans un sens spécifique se rapportant plus à un jargon philosophique. Nous nous intéressons davantage à ce dernier sens. Rappelons qu'Alfred Ernout soutient que « c'est seulement lors de la création du vocabulaire philosophique que *voluntas* a pris le sens abstrait et technique de 'volonté' ». Il cite un passage de *Tusculanes* comme preuve du changement de sens. Voici le texte : « C'est naturellement en effet que tout le monde recherche ce qui paraît être un bien et évite le contraire, et c'est pourquoi, sitôt que se présente l'apparence d'un objet tel qu'il paraisse être un bien, l'instinct seul nous pousse à nous en assurer la possession. Cela se fait-il de façon pondérée et prudente, l'élan de l'âme qui a ce

¹ « *quae nos materiem et genitalia corpora rebus // reddunda in ratione vocare et semina rerum // appellare suemus et haec aedem usurpare // corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis* ». DRN, I, 58-60.

² Reinhardt, *op. cit.*, p. 153.

caractère est appelé par les Stoïciens βούλησις, et nous appelons volonté ; ils estiment que la volonté se trouve seulement chez le sage et la définissent ainsi : la volonté est un désir conforme à la raison (*voluntas est, quae quid cum ratione desiderat*). »¹

Ce passage se trouve dans le livre IV dans le contexte de l'exposition de la théorie des passions chez les stoïciens. L'orateur précise le terme grec employé par ces philosophes, en l'occurrence βούλησις, ensuite il ajoute le terme équivalent en latin, *voluntas*. Ainsi, il est vrai que ce terme prend un sens particulier dans ce passage mais cela se fait au sein d'un discours spécifique : pour Cicéron, il indique le désir rationnel ou forme agissante de la raison, mais seulement chez les sages d'après la doctrine stoïcienne.² S'il est vrai qu'à partir de cet usage la notion de *voluntas* acquiert son sens philosophique, cela ne se fait que d'une manière progressive et à travers principalement des textes de philosophes stoïciens jusqu'à ceux d'auteurs chrétiens des premiers siècles. Il en résulte qu'au moment précis où Cicéron écrit, le sens du mot n'est pas fixé dans le vocabulaire philosophique général et encore moins dans le lexique spécifique aux épicuriens. Par conséquent, étant donné que son application est restreinte, et qu'elle ne concerne que les sages stoïciens, il semble qu'il faille retourner aux sources même d'Épicure pour comparer le signifiant des termes *voluntas* et βούλησις.

L'analyse du terme *voluntas* chez les épicuriens se réduit donc à deux textes fondamentaux : *De Fato* IX-XI de Cicéron et le passage II, 251-293 du poème de Lucrèce. Il est important de noter que la notion apparaît en lien étroit avec le *clinamen* ou déclinaison des atomes et que dans les deux cas le sujet de la volonté apparaît dans le contexte philosophique de la polémique : le déterminisme causal ou le parti pris d'un type de « liberté », laquelle est, à nos yeux, le pouvoir que nous avons sur nous-mêmes : *nostra potestas*.

¹ *Natura enim omnes ea quae bona videntur sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησις appellant, nos appellamus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Tusc. IV, 6, 12.*

² Pour approfondir dans les rapports de ces deux notions chez les stoïciens, voir Monteils-Laeng, Laetitia, « De la *boulèsis* à la *voluntas*. Une tentative volontariste ? », *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 339-410.

1.2.1 *Voluntas* et déclinaison des atomes dans le *De Fato* de Cicéron

Désormais, examinons les textes témoignant des occurrences de ce même terme mais cette fois-ci en rapport avec l'épicurisme exposé par Cicéron. Ce dernier a décrit la théorie du *clinamen* des épicuriens dans ses œuvres philosophiques et notamment dans le traité *Du destin*.¹ Notre intérêt pour cet œuvre est double : premièrement, parce que c'est le seul texte où l'orateur rattache explicitement la déclinaison atomique et la *voluntas* ; secondement, parce que, comme nous le montrerons, la polémique entre le destin et la liberté est la même que celle que Lucrèce suppose dans son argument psychologique sur le *clinamen*.

Il faut tout d'abord préciser les termes du débat hellénistique sur le destin d'après Cicéron. Dans la discussion, le déterminisme dont il est question est d'ordre logique et physique. De la question sur la vérité aux déclarations portant sur le futur, le problème dérive de la notion de causalité universelle. L'idée du destin, pour le romain, est d'une part d'ordre logique : ce qui se dit sur le futur : en effet, le mot *fatum* en latin vient du verbe *fari* qui signifie « dire » et par extension « prédire ». De l'autre, le destin implique également d'avoir recours à la physique : il est compris comme l'enchaînement causal produisant nécessairement les événements. C'est ainsi que la difficulté majeure résulte du déterminisme vu sous l'angle de l'incompatibilité entre le destin et la liberté. Car, si tout est déterminé à l'avance, l'on peut prédire l'avenir (au sens pratiquement de divination) à partir des signes déjà présents. Ce qui entraîne que quoique nous fassions et en dépit de tous nos efforts le destin s'accomplira tel que prévu.

Or Cicéron s'oppose au *fatum*. À cet égard, il met en dialogue tout au long de son œuvre des différentes postures philosophiques de son époque concernant le destin. Reste que la principale critique de l'Arpinate est dirigée contre les stoïciens qui soutenaient l'idée de compatibilité entre le destin et la liberté. L'orateur montrera les incohérences de cette position, allant jusqu'à affirmer qu'il préférerait encore l'opinion des épicuriens sur la liberté

¹ Les spécialistes ont souligné le rapport du *De fato* avec deux autres textes : *De natura deorum* et *De divinatione*. Les problèmes discutés dans cette trilogie sont en effet liés de manière étroite : la relation de l'homme avec la divinité ; ces rapports déterminent à la fois l'attitude à l'égard de la divination et, finalement, la mise en question de l'existence d'une fatalité inéluctable. Voir Yon, Albert « Introduction » Cicéron, *Traité du destin*, Paris, Belles Lettres, 1950 ; voir également, Sedley, David, "Verità Futura e causalità nel De Fato de Cicerone" dans C. Natali et S. Maso, *La catena delle cause. Determinismo et antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam, 2005, pp. 244-257.

humaine plutôt que d'accepter la toute-puissance du destin. Car, pour Cicéron la liberté est une capacité ou un pouvoir (*potestas*) qu'ont les êtres humains à disposer d'eux-mêmes. C'est en effet cette liberté qui assure l'efficacité de l'action qui, à ses yeux, a une forte implication politique. Nous verrons que l'idée de liberté comme pouvoir sur nos actions sera également attribuée à Épicure. Cela étant, pour Cicéron, Épicure ne concevait la liberté que comme une capacité d'un point de vue atomiste, c'est-à-dire comme des mouvements volontaires de l'âme garantis, d'après le romain, par le *clinamen* atomique. Nous reviendrons plus en détail sur ce passage pour l'interpréter à la lumière de l'analyse du texte lucrétien sur la *voluntas*.

Le cœur de la polémique du dialogue *De Fato* tient à cette interrogation : comment peut-on résoudre le problème logique sur la valeur de vérité des déclarations portant sur le futur sans en venir, ni à des conclusions forcées comme celle de Chrysippe qui veut concilier le déterminisme et la liberté, ni à des solutions "honteuses" et "farfelues" comme la réponse invraisemblable d'Épicure : la déclinaison atomique. En effet, Cicéron plaide plutôt pour la cause de Carnéade, chef de file de la Nouvelle Académie, soutenant que la valeur de vérité de ces propositions est possible et que nous avons par conséquent le pouvoir de nous déterminer.

C'est tout le sujet de la discussion sur la question philosophique des « possibles » ou *περὶ δυνατόν*,¹ autrement dit de la définition de ce qui peut se produire, et de ce fait, du problème de la valeur réelle des propositions qui portent sur l'avenir, dans l'extrait suivant : « rien ne peut être, qui n'ait été nécessaire, et ce qui peut être, ou bien est déjà, ou bien sera, et ce qui adviendra dans le futur ne peut pas plus passer du vrai au faux, que ce qui a été par le passé. Mais dans les choses passées l'immutabilité va de soi, tandis que dans certaines choses futures, on peut penser qu'elle est absente, parce qu'elle n'apparaît pas ».² Discussion qui entraînera par la suite l'interrogation fondamentale sur la causalité universelle et nous conduira finalement à la question du rapport entre causalité et prédétermination.

Pour mieux cerner le problème, prenons pour exemple la proposition : « Carnéade descendra à l'Académie ». Il s'agit d'une proposition ayant pour objet l'avenir, un contingent

¹ Cicéron définit cette enquête sur les possibles comme « l'objet de lutte de Diodore », car Diodore Cronos, philosophe mégarique, mort en 296 avant J.-C., a formulé l'argument « dominateur » qui prétendait invalider la notion de possible.

² *nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparet, ne inesse quidem videri. Fat., IX, 17.*

futur, c'est-à-dire qu'au moment où elle est formulée nous ne connaissons pas sa valeur de vérité (vraie ou fausse) puisque le fait n'a pas encore eu lieu. Ce problème avait déjà été l'objet de nombreuses études, notamment celle d'Aristote dans son œuvre *De l'interprétation* au chapitre 9. Il est très probable que Cicéron ne connaisse pas le texte aristotélicien ; car non seulement il ne le cite pas, mais en outre il classe le Stagirite parmi les philosophes admettant la nécessité universelle, comme on le verra.

Il nous faut cependant rappeler brièvement le traitement aristotélicien de la question car il nous apporte des précisions sur les termes de la polémique concernant le destin qui est étroitement lié à la notion qui nous intéresse de *voluntas*. Dans ce passage, Aristote discute l'argument de Diodore Cronos, philosophe mégarique, qui est connu sous le nom de « dominateur ». L'argument se résume ainsi : deux propositions contradictoires portant sur le futur ne peuvent pas être vraies en même temps, alors il est nécessaire que l'une de deux soit vraie. Cet argument est reformulé par Cicéron de la manière suivante : « seul est possible ce qui est vrai ou ce qui sera vrai, et il dit que tout ce qui sera arrivera nécessairement et que tout ce qui ne sera pas n'est pas possible ».¹ Lorsque l'on affirme une chose au futur, par exemple : « Carnéade descendra ou ne descendra pas à l'Académie », on doit attribuer une valeur de vérité à chacun des deux énoncés, car, d'après le principe de bivalence, toute proposition doit être vraie ou fausse. Il résulte ensuite qu'elle est vraie parce qu'elle s'est produite : ainsi il faudrait dire qu'elle a été toujours vraie et nécessaire et que la proposition inverse a toujours été fausse et par conséquent est impossible. Pour le mégarique le possible s'identifie au réel et au nécessaire.

Aristote réfute l'argument « dominateur » en démontrant que tout ensemble composé d'une affirmation et d'une négation, c'est-à-dire : $P \vee \neg P$, ne peut pas être l'une vraie et l'autre fausse *nécessairement*, car cette nécessité rendrait inefficace la délibération humaine. D'après l'interprétation traditionnelle de ce passage d'Aristote, avec laquelle nous sommes d'accord, on estime que le philosophe considère ce cas comme une exception au principe de bivalence qui consiste, comme on l'a dit, à dire que toute affirmation est vraie ou fausse. Cette réponse à l'argument de Diodore repose non seulement sur l'analyse logique mais aussi sur un point de vue pratique. Car pour Aristote si tout arrivait par nécessité : « on n'aurait

¹ *quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Fat., VII, 13.*

pas besoin de délibérer ni de se donner du mal, une fois admis que si nous faisons telle chose, telle autre arrivera, et que si nous ne faisons pas telle chose, telle autre n'arrivera pas ». ¹ Pour Aristote, les contingents futurs ne peuvent pas avoir déjà et pour toujours une valeur de vérité parce que la délibération (βουλευέσθαι) et l'action (πραγματεύεσθαι) seraient alors privées de sens. En effet, pourquoi délibérons-nous de faits qui vont nécessairement se produire ? Pour le Stagirite, les déclarations portant sur le futur ne sont bien évidemment pas nécessaires : « Je dis par exemple que nécessairement *demain il y aura ou il n'y aura pas une bataille navale*, mais que *demain une bataille navale se produira ou demain elle ne se produira pas* ne sont pas des énoncés nécessaires. Il est pourtant nécessaire qu'elle se produise ou ne se produise pas ». ² Le premier énoncé est celui-ci : nécessairement (P ∨ ¬P) qui est vrai selon le principe de non-contradiction. L'énoncé « P » (demain une bataille navale se produira) n'est pas nécessaire, ainsi que la proposition contradictoire « ¬P » (demain elle ne se produira pas). Ni l'affirmation ni la négation de cette proposition sont nécessaires et donc n'ont pas encore une valeur de vérité. Nous prenons le temps ici de détailler la thèse d'Aristote car si nous ne savons pas dans quelle mesure Épicure était un lecteur d'Aristote, nous ne pouvons que constater que sa réponse au déterminisme logique est tout à fait semblable à celle du Stagirite, car il affirme que tels énoncés ne sont ni vrais ni faux. ³ Et pourtant, Cicéron ridiculise la solution épicurienne insistant sur l'incompétence en logique du maître du Jardin :

En effet, il est nécessaire dans deux choses contradictoires – ici je dis contradictoires deux choses dont l'une pose ce que l'autre nie – il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fautive, malgré Épicure. Ainsi « Philoctète sera blessé » a été vrai durant tous les siècles antérieurs, et « Il ne sera pas » a été faux. À moins que nous ne voulions suivre l'opinion des Épicuriens, qui disent que de tels énoncés ne sont ni vrais ni faux, ou, ayant honte, disent ceci encore plus effrontément : des disjonctions d'énoncés contradictoires sont vraies mais, dans

¹ *Int.*, IX, 18 b 32-34.

² *Int.*, IX, 19 a 30-32.

³ Cf. *Fat.*, 37 et 38. Pour une interprétation du clinamen comme la réponse épicurienne à la menace fataliste, voir O'Keefe, « La déviation et le destin » dans *Épicure et la liberté*, Traduction de Pascal Graff, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

ce qui est énoncé, aucun des deux membres n'est vrai. Ô admirable licence et misérable ignorance de l'art de raisonner !¹

Mais pour en revenir à Cicéron : comment aborde-t-il le problème et quelle solution lui donne-il ? Le traitement cicéronien de l'argument du « dominateur » diffère de celui d'Aristote. L'orateur l'utilise tout d'abord pour confronter la thèse stoïcienne. Dans un second temps, il développe sa propre argumentation consistant à accepter qu'il existe bel et bien une valeur de vérité pour toutes déclarations au futur, certes relatives mais tout à fait possibles. Il faut noter qu'il défend la liberté,² non pas au sens de délibération comme chez Aristote, mais au sens de pouvoir façonner ou déterminer notre existence au moyen de la volonté, du travail et de la discipline, comme on le verra.

Le problème qu'il s'agit maintenant de résoudre est celui de la valeur réelle ou factuelle des propositions et de leurs implications dans l'éthique. Autrement dit, nos actions sont-elles libres ou bien sont-elles déterminées par une série de causes ? Là encore il faut distinguer les causes comme le suggère Cicéron. D'une part, il existe les causes naturelles et principales qui appartiennent à l'ordre du monde ; d'autre part, il existe également des causes dites auxiliaires et précédentes. Les premières relèvent de la nature, qu'on soit grand ou petit, blond ou brun ; tandis que les causes du deuxième type, sont celles qui produisent leur propre puissance, ce dont elles sont la cause.³ Rappelons à cet égard que la causalité est un sujet majeur de la philosophie hellénistique pour les deux grandes écoles de l'époque, épicurienne et stoïcienne : pour eux le rapport entre les états mentaux, les corps et les objets du monde est causal. Cette idée est exposée par David Sedley lorsqu'il explique à ce sujet : « La causa e il fato sono concezioni fisiche o psicologiche: infatti sia nello Stoicismo sia

¹ *Necesse est enim in rebus contrariis duabus (contraria autem hoc loco ea dico, quorum alterum ait quid, alterum negat), ex iis igitur necesse est invito Epicuro alterum verum esse, alterum falsum, ut "Sauciabitur Philocteta" omnibus ante saeculis verum fuit, "Non sauciabitur" falsum; nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt aut, cum id pudet, illud tamen dicunt, quod est inpudentius, veras esse ex contrariis diiunctiones, sed, quae in his enuntiata essent, eorum neutrum esse verum. O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi!* *Fat.*, XVI, 37-38 Par ailleurs, la même accusation se trouve en *D. N.*, XXV, 70.

² Cf. *Fat.*, V, 9-11.

³ Cf. *Fat.*, XV, 34 – XVI, 36.

nell'Épicureismo la causalità è considerata un rapporto fra corpi, stati psicologici, o eventi fisici, e il fato (se esiste) costituisce un nesso comprensivo tra tutte le cause. »¹

Sur ce point de la causalité, la critique portant sur Épicure est très éclairante. C'est en effet au cours de celle-ci que Cicéron nous apporte des éléments sur la doctrine du maître du Jardin et qu'il emploie un vocabulaire philosophique en latin pour ce faire. Il envisage d'emblée de s'opposer à Épicure considérant sa physique et plus particulièrement le mouvement indéterminé du *clinamen*, c'est-à-dire la déclinaison des atomes, au sens de petit déplacement. Pour Cicéron, celui-ci brise la succession des causes remettant en cause la notion du destin. Citons le passage en entier :

Cela étant, il n'y a pas de raison pour qu'Épicure ait peur du destin et appelle les atomes à son secours, et, les faisant dévier de leur route, se charge à la fois de deux difficultés insolubles : l'une qu'il puisse arriver quelque chose sans cause, d'où il résulte que quelque chose naît de rien – ce qui ni lui-même ni aucun physicien n'admet –, l'autre, que, deux atomes tombant dans le vide, l'un suive la verticale et l'autre s'en écarte. En effet Épicure peut concéder que toute énonciation est vraie ou fausse, sans craindre qu'il soit nécessaire que tout arrive par le destin. Car ce n'est pas pour des causes éternelles découlant d'une nécessité de la nature qu'une chose énoncée de la sorte est vraie : « Carnéade descend à l'Académie, » et ce n'est pourtant pas sans causes ; mais il y a une différence entre les causes accidentelles et les causes renfermant en elles-mêmes une efficacité naturelle.²

Il faut noter d'emblée que ce sont les premières lignes où Cicéron fait directement référence à Épicure. Il n'est pas anodin que l'orateur introduise la solution du maître du Jardin au problème du destin, en employant des termes correspondant au champ sémantique des passions. En effet, le choix d'un lexique soulignant les affections et particulièrement la peur,

¹ Sedley, D. "Verità Futura e causalità nel *De Fato* de Cicerone", p. 244 « La cause et le destin ce sont de conceptions physiques ou psychologiques que, en effet, que ce soit dans le stoïcisme ou dans l'épicurisme, la causalité est conçue comme un rapport entre les corps, les états psychiques ou les événements physiques et le destin (s'il existe) constitue le lien qui comprend tous les causes ».

² « *Nec, cum haec, ita sint, es causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium aequae de via deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam ut sine causa fiat aliquid, es quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo individuo per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet. 19 Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse ; non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus verum est id, quod ita enuntiatum : « Descendit in Academiam Carneades », nec tamen sine causis ; sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem ». *Fat.*, IX, 18-19.*

laisse apparaître une attaque subtile mais puissante de la doctrine du *clinamen* : d’après ce témoignage de Cicéron, elle a pour origine la crainte du destin. Selon lui, Épicure se protège de ses craintes en ordonnant à ses atomes de dévier. La phrase de Cicéron « *ab atomis petat praesidium* » accentue, d’une part, le caractère artificiel de la déclinaison atomique et, d’autre part, produit un effet de personnification des atomes : le philosophe prie les atomes de venir à son secours. Concernant les verbes utilisés pour exprimer la crainte : *extimesco* et *vereor*, le premier est employé dans la phrase : *cur Epicurus fatum extimescat*, “car Épicure a peur du destin”. Ce verbe *extimesco* est dérivé de *timeo*, « j’ai peur », dont le préfixe *ex-* indique l’origine de la passion dont on souffre et le suffixe *-sco* souligne le caractère inchoatif de l’action, produisant un effet d’intensification de l’affection. Sous entrée *extimescere* dans le TLL se précise que l’usage de ce verbe est réservé au cas dénotant la peur incontrôlée des êtres sensibles comme les enfants.¹ Cette même remarque se trouve chez Reinhardt lorsqu’il écrit : “One of the differences in meaning between *timere* and *extimescere* is that the latter denotes strong and uncontrollable fear, as would be experienced by especially sensitive beings, children in particular. It is arguable that, given the juxtaposition with *praesidium petere*, the image that is evoked in *Fat.* 18, is that one of a little boy fleeing to some figure of authority”.²

Cette impression est confirmée avec la deuxième phrase : *Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri* : “Épicure peut concéder, (ce que Cicéron veut montrer), que toutes les propositions peuvent être vraies ou fausses, sans crainte.” L’insistance sur l’aspect passionnel de l’argumentation d’Épicure³ constitue déjà une critique, d’ailleurs récurrente, qui rejoint celle qu’il faisait dans un autre ouvrage, à savoir que chez Épicure « c’est au sens qu’il appartient d’en juger ». ⁴ De surcroît, les Épicuriens s’intéressent particulièrement à la peur, car elle s’avère comme l’émotion la plus menaçante pour la tranquillité de l’âme si fondamentale à leurs yeux. D’après Pierre-Marie Morel, cette passion peut être considérée comme radicale, et se trouve à la racine d’un vaste réseau des

¹ TLL s. v. V/2 2028. 34-7.

² Reinhardt, *op. cit.* p. 172 note 44. Il est intéressant de noter que Lucrèce répète la métaphore sur les enfants qui tremblent de peur dans les ténèbres comme les hommes qui en plein jour craignent de chimères et d’autres choses redoutables parce qu’ils ne connaissent pas la nature des choses. Cf. DRN, II, 55-61 ; III, 87-93 ; VI, 35-41.

³ *Fat.* XVI, 37-38 et D. N., XXV, 69-70.

⁴ Cf. *Fin.* III, 2-3.

passions.¹ De cette sorte, le *clinamen* est mis en question non seulement parce qu'il semble sorti comme d'un monde magique venant au secours d'un enfant apeuré, mais aussi précisément parce qu'il surgit de ce que les Épicuriens visent à éliminer, la peur.

Pour Cicéron, le principal problème est cependant d'ordre physique. En effet, l'orateur souligne deux difficultés de la doctrine du *clinamen*. La déclinaison des atomes n'a pas de cause (*sine causa fiat*), ce qui viole un principe fondamental de l'atomisme -et de toute physique ancienne, à savoir admettre que quelque chose peut naître de rien (*de nihilo quippiam fiat*). De nouveau, l'Arpinate croit attaquer Épicure avec des éléments de sa propre doctrine, mais cette fois-ci, l'écrit de manière explicite pour accentuer encore plus sa raillerie. Cependant, rien n'indique clairement qu'Épicure lui-même ait soutenu cet avis -nous verrons que Cicéron admet qu'il s'agit d'une déduction. En outre, l'explication de ce mouvement atomique donnée par l'orateur diffère de celle de Lucrèce. Nous étudierons cette question en détail mais il convient à présent de noter que Cicéron écrit que lorsque deux atomes (*duo individuo*) tombent dans le vide, un poursuit la verticale et l'autre s'en écarte (*alterum e regione moveatur, alterum declinet*). Pour sa part, le poète affirme que les atomes (*corpora*) en tombant en ligne droite dans le vide, devient un peu (*depellere paulum*) à un instant et dans un lieu indéterminés.

Mais pour en revenir à Cicéron, il explicite le rapport entre le registre de la logique avec celui de la physique : « Mais Épicure croit éviter la nécessité du destin par la déclinaison de l'atome. Ainsi naît un troisième mouvement, en plus de la pesanteur et du choc, lorsque l'atome décline de la distance la plus petite (*ἐλάχιστον*, selon son expression) ; et cette déclinaison et sans cause, il lui faut bien, sinon expressément, du moins en fait, en convenir. »² C'est dans ce passage que le philosophe démontre le lien supposé entre déclinaison des atomes et refus du destin. En utilisant le mot grec *elachiston*, il semble se référer directement au maître du Jardin.³ Pour autant, il ne mentionne pas littéralement le concept grec *παρέγκλισις* ou le terme lucrétien *clinamen*, pour signaler le mouvement de

¹ Pierre-Marie Morel, « La Peur, Passion Radicale : Sur l'économie Des Passions Chez Lucrèce », *Elenchos* 39, n° 2, 2018, pp. 281-299.

² *Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo – id appellat ἐλάχιστον - ; quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. Fat.*, X, 22.

³ Cf. *Hrdt.*, 58- 59. Pour une analyse détaillée du sujet des minima chez les Épicuriens, voir F. Verde, *Elachista : la dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven : Leuven University Press, 2013.

déviations, puisqu'il préfère utiliser le mot *declinatio*. D'ailleurs, c'est ce terme qui est utilisé tout au long du dialogue pour évoquer le mouvement de déclinaison atomique.¹ Notre hypothèse à cet égard est que s'il choisit d'employer exclusivement ce nom, c'est pour accentuer non seulement l'aspect physique de la déclinaison mais surtout, sa dimension psychologique. Ainsi, le lecteur passe progressivement d'une impression de chute (déclinaison) à celle d'une déviation (déclinaison) morale. Car le mot *declinatio* en latin peut être généralement utilisé pour évoquer la dépravation et particulièrement la débauche de l'amour sexuel. Pour nous la stratégie sémantique de Cicéron est habile, puisque par ce vocabulaire, il suggère que la pensée d'Épicure reflète l'aspect grossier (au premier sens du terme) de sa réflexion.²

De surcroît, il ajoute que la caractéristique principale de la survenue de cette déviation est sans cause : « même si l'on admet que l'atome existe et qu'il décline, il décline sans cause ».³ En effet, d'après le paragraphe 22 dont nous venons de citer la conclusion, Cicéron explique que dans la chute en ligne droite, un atome dévie tout simplement sans avoir été poussé par un autre ou sans une autre raison quelle qu'elle soit. C'est pour cela qu'il observe qu'Épicure doit au moins accepter cette dernière critique (à défaut semble-t-il de s'appuyer sur un texte d'Épicure qui n'existe pas) purement physique. Mieux, comme nous le verrons, il fait semblant d'ignorer que pour Lucrece le mouvement atomique n'est pas arbitraire.⁴ Quoi qu'il en soit, pour Cicéron, la solution purement mécaniste des Épicuriens engendre une difficulté majeure, le problème du mouvement volontaire. L'orateur présente ainsi la question sous un nouvel angle :

Épicure a introduit cette théorie parce qu'il craignait que, si le mouvement des atomes était toujours dû à une pesanteur naturelle et nécessaire, nous n'aurions aucune liberté,

¹ Cicéron utilise sept fois le mot « *declinatio* », dans le *De Fato*, pour faire référence à la déclinaison atomique d'Épicure : deux fois dans la section 22 ; deux fois dans la section 23 ; une fois au paragraphe 47 et, finalement encore deux fois dans la section 48.

² Sur le style d'Épicure et d'autres épicuriens, voir *Tusc.* I, 6 ; II, 7 ; *Fin.*, III, 40 ; *Acad.*, I, 5-6. Sur le terme *declinatio* voir également Reinhardt, *Op. cit.*, et TLL sous l'entrée « *declinatio* », 5, 1 : 188.

³ *Fat.*, X, 22.

⁴ D'après Maso, la différence fondamentale entre ces deux expositions du *clinamen* consiste en que Cicéron ne mentionne pas l'élément du temps, tandis que Lucrece insiste sur le fait que la déclinaison arrive de manière occasionnelle. Cf. S. Maso « *Clinamen ciceroniano* », dans C. Natali et S. Maso, *La catena delle cause. Determinismo et antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam, 2005, p. 267.

puisqu'ainsi notre esprit serait mû de la façon dont l'y contraindrait le mouvement des atomes.¹

Ce texte met en évidence deux points concernant notre sujet principal : d'une part, il semble avoir une lecture réductionniste, c'est-à-dire une interprétation selon laquelle les propriétés et les mouvements de notre esprit serait entièrement dépendants des atomes qui les composent : on admet ici que toute causalité se rapporte à ces éléments ultimes de la matière, ce qui est tout à fait discutable. D'autre part, Cicéron emploie la phrase *nihil liberum nobis* pour faire référence à une certaine liberté chez nous, laquelle se précise dans la phrase suivante : à partir du moment où il dit que le mouvement de l'esprit est emprisonné par le mouvement des atomes, il sous-entend qu'il le veuille ou non qu'il existe bel et bien un mouvement de l'esprit chez les épicuriens. C'est cet accord implicite sur le fondement de la doctrine de la *voluntas* chez Épicure que nous retrouverons plus tard sous la plume de Lucrèce.

Pour en finir avec la critique du *clinamen*, Cicéron ajoute un nouvel argument qu'il pense définitif : il accuse le maître du Jardin d'avoir déformé la doctrine de Démocrite, l'inventeur des atomes, *auctor atomorum*, dont il se prétend le premier héritier. Ainsi, après l'extrait cité plus haut, l'orateur écrit : « Démocrite, le père des atomes, a préféré admettre que tout arrive par nécessité, plutôt que d'enlever aux corps indivisibles le mouvement naturel ».² Cicéron souligne ici la contradiction d'Épicure : si l'on accepte la thèse de l'atomisme de Démocrite, on accepte également ses conséquences déterministes.³ Car au travers de la physique atomiste, c'est par l'enchaînement des causes de manière linéaire que les atomes de l'âme déterminent ceux du corps. C'est sur le terrain même de l'atomisme que l'Arpinate veut démontrer comment Épicure, en voulant éviter le déterminisme inhérent à l'atomisme, tombe dans une erreur encore plus grave : l'invention d'un mouvement sans cause. En expliquant l'invention du *clinamen* par une trahison de Démocrite par Épicure, l'orateur ne souligne pas

¹ *Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. Fat., X, 23.*

² *Id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuus naturalis motus avellere. Fat., X, 23*

³ *Fat., X, 23.* Cicéron insiste sur cette différence entre la doctrine de Démocrite et celle d'Épicure dans le premier livre de *De natura deorum. D. N., I, XXV, 69-70.*

seulement le défaut théorique chez son adversaire, il le dépeint comme un philosophe immoral, voire infréquentable.

À la lumière du passage suivant, on peut lire la réponse que Cicéron donne au problème du déterminisme qui est au cœur de l'atomisme en deux mouvements : d'une part par ses propos directs adressés aux Épicuriens, de l'autre par l'intervention de Carnéade. Pour l'orateur, rien de plus simple que d'expliquer comment Épicure et ses disciples auraient pu éviter cette erreur, voire cette faute. Notons d'emblée, que l'Arpinate admet volontiers que les Épicuriens tenaient la résolution du problème lorsqu'ils admettaient l'existence d'un mouvement volontaire de l'âme. Mais il y ajoute : « il eût mieux valu défendre cela que d'introduire la déclinaison, surtout qu'ils ne pouvaient en trouver la cause ».¹ Remarque tout à fait particulière, car dans les textes proprement Épicuriens dont nous disposons, ces philosophes n'attribuent pas un rapport clairement causal entre la déclinaison et la *voluntas*.² C'est de ce qu'écrit Cicéron qu'on peut déduire qu'il existe un lien direct entre le *clinamen* et le mouvement volontaire des atomes de l'âme. Mais une lecture attentive de Lucrèce ne vient pas confirmer cette interprétation. Il nous faut donc penser ou bien que Cicéron n'a pas compris la fonction du *clinamen* ou bien qu'il a délibérément voulu orienter la doctrine épicurienne en son sens. Lucrèce, quant à lui, ne se préoccupe pas du rôle du *clinamen* dans la notion de volonté, il privilégie l'explication du mécanisme de la *voluntas* sans faire appel à la déviation atomique, comme nous l'expliquerons plus tard.

Mais pour en revenir à la réponse de Cicéron, il est d'usage, dans ces écrits, que la doctrine épicurienne soit le plus souvent exposée et discutée par ses adversaires.³ Dans ce cas précis, c'est à Carnéade, le philosophe sceptique, que revient le rôle de la défense des Épicuriens. Pour lui, si Épicure voulait soutenir le mouvement volontaire de l'esprit, il valait mieux plaider cette cause qu'inventer la déclinaison. Dans ce cas, il suffirait de dire grâce à une convention linguistique commune, par exemple une expression du langage courant qui signifierait qu'en général l'esprit se meut « sans cause », non pas d'une manière absolue mais sans cause externe antécédente. On éviterait ainsi la solution simpliste et mécaniste selon les

¹ *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docerent esse posse quandam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent. Fat., XI, 23.*

² Voir notamment le chapitre suivant.

³ Voir Reinhardt, *op. cit.*

termes critiques de Cicéron à propos des Épicuriens, en l'occurrence, l'invention d'un mouvement atomique « sans cause ». On pourrait penser que tous ces débats ne sont que pure rhétorique mais au fond, ce qui fait toute l'importance du sujet de cette discussion cicéronienne, c'est que son enjeu n'est rien moins que la liberté ou plus exactement ce qui est en notre pouvoir.

Cicéron emploie le mot *voluntas* pour faire référence à cette capacité humaine de se déterminer.¹ Il qualifie deux fois la *voluntas* avec l'adjectif *libera* et il utilise l'adjectif *voluntarius* pour caractériser le mouvement des atomes de l'âme d'après Épicure.² Ainsi, dès le paragraphe V, Cicéron met l'idée de mouvement volontaire en avant. Il réfute que nos inclinations et enfin, nos volontés et nos désirs (*nostrarum voluntatum atque adpetitionum*) proviennent de causes naturelles et antérieures. Il faut noter que l'emploi de *voluntate* prend ici un sens philosophique, elle semble être au même niveau que les désirs, mais de quoi s'agit-il exactement ? Cicéron l'explique ainsi :

Nous voulons bien convenir qu'être fin ou obtus, robuste ou chétif, ne dépend pas de nous. Mais celui qui pense pouvoir en conclure que nous asseoir ou marcher n'est pas davantage en notre volonté, celui-là ne voit pas ce que c'est qu'une conséquence. En effet, en admettant que l'on naisse spirituel ou borné pour des causes antérieurement données, et de même robuste ou chétif, il ne s'ensuit pas cependant que s'asseoir et marcher et faire une chose donnée soit également déterminé et fixé par des causes principales.³

D'après ces exemples, il s'agit des mouvements du corps (s'asseoir, marcher) dont nous avons le contrôle. Les causes externes antécédentes ne jouent qu'un rôle secondaire dans l'avènement de ce type de mouvements volontaires. Pour Cicéron, nous sommes non seulement capables de contrôler nos mouvements, mais également de déterminer notre caractère. Au chapitre X, il donne l'exemple de Socrate et de Stilpon, philosophe mégarique,

¹ Cf. *Fat.* V, 9 ; V, 11 ; IX, 20 ; X, 23.

² Sur l'adjectif *libera* accompagnant le mot *voluntas* : *Fat.* IX, 20-23 et XVI, 38. La phrase *motus voluntarius* apparaît toujours pour faire référence à la doctrine d'Épicure : Cf. *Fat.*, X, 23 ; XI, 25 ; XVII, 39 ; XX, 48.

³ *Nunc vero fatemur, acuti hebetesne, valentes inbecilline simus, non esse in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus voluntatis esse, is non videt, quae quamque rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque valentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedete eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et consistitum sit. Fat.*, V, 9.

qui ont tous deux réussi à combattre et même à éliminer leurs vices : « Ces vices peuvent tirer leur origine de causes naturelles, mais peuvent cependant être extirpés et éradiqués de fond en comble. Ainsi, si quelqu'un avait eu de tels penchants, et s'était éloigné de si grands vices, cela ne devrait pas être imputé à des causes naturelles mais plutôt à la volonté, au travail et à la discipline (*in voluntate, studio, disciplina*) ».¹ Cette *voluntas*, d'abord mentionnée en parallèle au désir, est placée maintenant au même niveau que l'effort ou l'étude (*studium*), et la discipline en tant que savoir. D'ailleurs, le philosophe n'hésite pas à localiser la *voluntas* directement dans le siège de l'âme.

Dans le passage du chapitre XX mentionné plus haut, nous avons vu que Cicéron affirme que le déterminisme causal soustrait à l'âme humaine sa libre volonté : « ceux qui introduisent la série éternelle des causes soumettent l'âme humaine, dépossédé de sa libre volonté, à la nécessité du destin. »² On note la ressemblance de cette formulation de la menace du déterminisme qui pèse sur la liberté humaine, avec celle de Lucrèce, lorsqu'il dit : « et empêche les causes de se succéder à l'infini, // libre par tout la terre, d'où vient aux êtres vivants, // d'où vient, dis-je, cette volonté arrachée aux destins ».³ L'analyse détaillée de ce texte mettra en valeur les nombreuses différences qui distinguent le philosophe du poète, néanmoins, soulignons que les termes du problème du déterminisme causal semblent être les mêmes et que la *voluntas* désigne ici un pouvoir causal qui s'oppose à l'enchaînement des causes du monde physique.⁴

Si l'on peut déterminer notre comportement et notre caractère premier au moyen d'outils tels que l'effort et le savoir, il devient évident que la nature ou plus exactement les causes naturelles deviennent tout à fait secondaires. Effectivement Cicéron considère que la causalité naturelle ou principale « être fin ou obtus, robuste ou chétif », n'est pas déterminante dans nos actes. Il juge donc inutile et même risible l'invention du *clinamen*.⁵

¹ *Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina.* *Fat.*, V, 11.

² *At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt.* *Fat.*, IX, 20.

³ *ex infinito ne causam causa sequatur, // libera per terras unde haec animantibus exstat // unde est haec, inquam, fati avolsa voluntas.* DRN, II, 255-257.

⁴ Voir l'analyse des adjectifs *libera* et *avolsa* dans la section suivante. On remarque dès maintenant la différence entre l'idée du destin qui dépouille (*spoliata*) l'âme humaine de sa volonté et, la formulation lucrétienne de la volonté arrachée (*avolsa*) au destin.

⁵ Nous verrons qu'en effet Lucrèce mentionne le *clinamen* dans le cadre de ce problème philosophique mais il ne l'accorde pas autant d'importance que l'orateur. Voir *infra* p. 50-54 et le chapitre suivant.

C'est pour cela que sous le masque de Carnéade, il conclut son raisonnement en affirmant qu'il est tout à fait possible d'assurer que les atomes se meuvent grâce à leur pesanteur sans y ajouter une autre force. Voyons le raisonnement de Carnéade :

Mais là aussi, pour que tous les physiciens ne se moquent pas de nous si nous disions que quelque chose arrive sans cause, nous devons faire une distinction et dire ceci : c'est la nature de l'atome lui-même de se mouvoir du fait de son poids et de la pesanteur, et c'est cette nature elle-même qui est la cause pour laquelle il se meut de cette manière. De même pour les mouvements volontaires de l'esprit, il n'est pas besoin de chercher une cause externe. En effet le mouvement volontaire lui-même possède en lui-même intrinsèquement cette nature d'être en notre pouvoir et de nous obéir. Et ce fait n'est pas sans cause, car la cause est la nature propre de cette chose.¹

D'après l'interprétation de Carnéade, la nature de l'atome coïncide avec sa propre cause (*esse naturam... eam ipsa esse causam*) et semblablement (*similiter*), la nature du mouvement volontaire de l'esprit est sa propre cause. Ladite nature consiste à être en notre pouvoir et à nous obéir.² On notera donc que dans ces fragments, Cicéron n'emploie point le terme *voluntas* mais plutôt une périphrase, en l'occurrence « *motus animorum voluntarius* », le mouvement volontaire des atomes de l'esprit. Le sens du mot est rattaché à la doctrine qui l'utilise : ainsi pour les stoïciens *voluntas* veut dire "le désir rationnel du sage", tandis que pour les Épicuriens, comme nous venons de le montrer, *voluntas* signifie le mouvement libre ou autonome des atomes de l'esprit. On constate ici que Cicéron emploie des critères différents pour la transmission de la pensée philosophique des écoles grecques : tandis que pour les Stoïciens, il évoque leur notion de *voluntas* à partir de leur doctrine des passions ; pour les Épicuriens, il reste assez évasif sur leur conception de la *voluntas*, et cela d'autant plus qu'il a évacué toute référence, toute racine d'origine grecque. Au passage, notons que la problématique de la traduction est fondamentale car Cicéron est bien plus dans l'interprétation d'une pensée que dans la transmission d'un texte.

¹ *Rursus autem ne omnes physici inrideant nos, si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa : motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius rei enim causa ipsa natura est. Fat., XI, 25.*

² On doit ici souligner l'écho avec la phrase de Lucrèce : *nobis innata potestas* (DRN, II, 286).

Pour en revenir au jugement de Cicéron par rapport à la *voluntas* considérons un extrait se situant à la fin de son dialogue :

Il me semble, pour ma part, qu'entre les deux opinions qui partageaient les anciens philosophes, les uns pensant que tout ce qui arrive est soumis au destin, de telle sorte que ce destin lui donne force de nécessité : tel était l'avis de Démocrite, d'Héraclite, d'Empédocle, d'Aristote ; les autres croyant qu'il y a des mouvements volontaires de l'âme (*animorum motus voluntarii*) excluant la fatalité, Chrysippe, comme un arbitre officieux, a voulu prendre un moyen terme ; mais il se rapproche plutôt de ceux qui veulent que les mouvements de l'âme soient affranchis de la nécessité du destin (*qui necessitate motus animorum liberatos volunt*).¹

L'orateur, comme dans le texte précédent ne mentionne pas ouvertement les Épicuriens, réduisant ainsi la portée de leur école et c'est bien par le terme péjoratif de l'expression "les autres croyant" (*viderentur*) que le lecteur comprend qu'il s'agit bien d'eux contrairement à ceux qui apparaissent nommément Démocrite, Héraclite, Empédocle et Aristote,² et qu'il désigne, au début de l'extrait par "les uns pensant" (*censerent*). Cependant, si l'on observe la phrase avec laquelle il introduit le sujet de cette discussion par la formule suivante : *qui necessitate motus animorum liberatos volunt* et en parallèle le vers lucrétien : *libera [...] fati avolsa voluntas*, on observe encore une fois une similitude dans la manière d'évoquer le sujet de la liberté comme affranchie de la nécessité du destin.

Dans le dernier paragraphe du traité, Cicéron donne le coup de grâce à la doctrine du *clinamen* : « Personne d'ailleurs ne me paraît mieux démontrer, non seulement la fatalité, mais encore l'universelle nécessité, et supprimer les mouvements volontaires de l'âme (*motus animi voluntarios*), que cet homme qui avoue n'avoir pas eu d'autre moyen de résister

¹ *Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt. Fat., XVII, 39.*

² Concernant la possible omission de l'apport d'Aristote à cette discussion, voir notamment D. Sedley, « Verità futura e causalità nel *De Fato* di Cicerone », *op. cit.*

à la fatalité, sinon de recourir à cette déclinaison factice ».¹ Notons d'une part, l'absence de référence directe au maître du Jardin pourtant c'est bien lui qui est évoqué. D'autre part, on reconnaît la technique de l'orateur à l'égard des Épicuriens : il renverse le raisonnement et, ce faisant, il ridiculise la doctrine. Ainsi, selon cette lecture, le *clinamen* est une invention pour échapper à la nécessité du destin et rendre possible le mouvement volontaire des atomes de l'âme, mais d'après ce jugement, non seulement Épicure ne réussit pas à réfuter le destin mais il démontre la fatalité en ne trouvant d'autre moyen de la combattre que la fiction.

Quant au terme de *voluntas* chez Cicéron dans cet ouvrage, il faut noter qu'il désigne le mouvement qui est en notre pouvoir. Or, étant donné la lecture réductionniste soutenant que toute causalité vient des atomes, le problème, d'après Cicéron, consiste à savoir comment se meuvent les atomes de l'âme. Observons encore le lien étroit établi tout au long de ce dialogue entre les arguments physiques et l'aspect psychologique. Cette lecture a influencé fortement les interprétations postérieures sur deux points décisifs : le *clinamen* comme mouvement sans cause et la fonction de celui-ci dans la psychologie humaine.

Nous allons étudier ce même sujet chez le poète épicurien afin de distinguer les significations du terme *voluntas*. Car chez Lucrèce est-ce vraiment la *voluntas* comprise comme indétermination produite par le *clinamen* qui est au cœur du problème ou plutôt celle des mouvements libres ou volontaires de l'esprit ? En effet, en un premier sens, la *voluntas* peut être interprétée comme indéterminée dans la mesure où elle souligne l'absence de toute limite ou de précision, elle serait ainsi opposée à la détermination causale. Dans une deuxième acception, elle consiste tout simplement en un mouvement spontané des atomes de l'esprit, elle est en conséquence en accord avec les caractéristiques et les limites propres de cette matière. De la sorte, elle serait en partie déterminée d'un point de vue physiologique.

1.2.2 *Voluntas* chez Lucrèce

On peut s'interroger à présent sur le terme *voluntas* dans le *De rerum natura*. Le mot apparaît dix fois : quatre fois au sein de l'argument prouvant le *clinamen* (II, 250-293), trois fois dans le livre IV toujours en lien avec les simulacres et l'action. Deux fois au début du livre III,

¹ *Nec vero quisquam magis confirmare mihi videtur non modo fatum, verum etiam necessitatem et vim omnium rerum, sustulisseque motus animi voluntarios, quam hic, qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset. Fat., XX, 48*

dont la première occurrence est employée dans un sens non-technique,¹ et la seconde en revanche, dans un sens quasi physiologique. C'est en fait dans le livre VI au cours de l'extrait où il s'agit de démentir que les dieux ont une volonté, que le terme de *voluntas* est évoqué pour la dernière fois.

Dans le contexte de l'argument psychologique, la première mention du mot *voluntas* est qualifié par les adjectifs *libera* et (*fatis*) *avolsa* (II, 257), que nous allons étudier en détail plus bas. Commençons par les occurrences suivantes qui se situent dans la description du mouvement volontaire chez les animaux : au vers II, 261-262 nous retrouvons la phrase : [...] *sua cuique voluntas // principium dat, et hinc motus per membra rigantur*, Kany-Turpin traduit ainsi « la volonté de chacun prend évidemment l'initiative et c'est à partir d'elle que les mouvements se distribuent dans les membres ». Nous apprenons ici qu'il y a une *voluntas* dans chaque animal. En effet, il s'agit des vivants, car Lucrèce emploie dans le vers 256 le mot *animans* (*animantibus*) au sens où ces êtres sont animés, c'est-à-dire dotés d'âme. La *voluntas* fournit donc le principe de mouvement, qui sera ensuite distribué dans chacun des membres du corps de l'être vivant. Le mot *principium* veut signaler l'origine, le point de départ d'un ensemble de déplacements atomiques enchaînant (*motus rigare*) l'ensemble du corps : l'esprit, l'âme et les membres du corps afin de « faire sortir » et relier, pour ainsi dire, le mouvement.

L'idée de « distribution du mouvement dans les différentes parties du corps » peut être plus éclairé par un exemple parallèle qui se situe dans un passage du livre IV : *somnus per membra quietem // inriget, atque animi curas e pectore solvat*, « le sommeil en nos membres // verse le calme et de nos cœurs dissout les peines. »² Dans les deux illustrations il s'agit de la transmission (*rigare*) à travers le mouvement produit à l'intérieur du corps vivant : dans le premier cas c'est un déplacement volontaire des atomes de l'âme dans le corps tout entier ; dans le second, il s'agit du sommeil vu comme une sorte de liquide dissolvant, un apaisement de l'âme. Ce rapprochement dans les explications de ces deux phénomènes vitaux, sera développé plus tard dans notre recherche lorsqu'on étudiera la physiologie de la *voluntas*.³ Quoi qu'il en soit, il suggère déjà que la *voluntas* est une fonction vitale agissant comme les autres : mouvement volontaire de l'âme ou mouvement involontaire du sommeil ; c'est

¹ Voir DRN, III, 44.

² DRN, IV, 907-908.

³ Voir deuxième partie, chapitre 2 « Psychophysiologie de la *voluntas* ».

d'abord l'*animus* qui prime.¹ Ainsi, nous découvrons un changement de vision philosophique fondamentale entre Lucrèce et Cicéron, ce dernier analyse une notion en la dissociant d'un ensemble organique vivant que Lucrèce par sa poésie rendra dans toute sa complexité.

En outre, dans l'occurrence suivante au sein des vers II, 269-271 Lucrèce précise l'origine du mouvement volontaire : "Ainsi, vois-tu, la source du mouvement est le cœur, // c'est la volonté qu'il procède tout d'abord, // puis il se communique à l'ensemble de l'organisme". Au vers II, 270 le terme *voluntas* apparaît accompagné d'un déterminatif : *ex animi voluntate*, c'est-à-dire (provenant de, à l'origine) la volonté de l'esprit. Pour rappel, le poète s'attarde sur l'explication de la nature de l'âme dans le livre III, il y indique que l'âme (*anima*) - disséminée dans la totalité du corps- et l'esprit (*animus* ou *mens*) -concentré dans la poitrine- sont matériels, néanmoins ils sont composés d'atomes subtiles et arrondis. La forme particulière des atomes composant l'âme et l'esprit leur accorde une mobilité efficace agissant sur l'ensemble de l'agrégat.² En ce qui concerne l'esprit, le poète assure que dans "l'esprit siège le conseil et gouvernement de la vie".³ On a dit que la *voluntas* est un certain principe de mouvement ; nous pouvons maintenant le rattacher à la matière : il s'agit bien du mouvement des atomes de l'esprit. Enfin, la dernière occurrence de ce terme dans le cadre de l'argument psychologique se situe dans le vers II, 276 : *donec eam refrenati per membra voluntas*, dont l'objet de la phrase est la matière de notre corps. Voici le fragment II, 272-276 : « Rien de tel lorsque nous avançons, poussés // par une force étrangère, puissante et contraignante. // Dans ce cas, en effet, toute la matière de notre corps // se trouve évidemment entraînée malgré-nous // jusqu'à ce que la volonté la freine en tous nos membres ». ⁴ Cette fois, il n'y a plus l'ombre d'un doute : activité motrice et "freinage" sont le fait de la *voluntas*.

Dès les premières occurrences du terme « *voluntas* », on distingue trois aspects physiologiques dans ce concept : d'abord, l'idée d'une certaine origine du mouvement ; ensuite, son emplacement dans le corps, c'est-à-dire, les atomes de l'esprit situés dans la

¹ Voir notamment Schrijvers, P. H., « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil », dans Jean Bollack et André Laks, *Études sur l'épicurisme antique. Cahiers de Philologie*, Villeneuve-d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, 1977, pp. 229-259.

² *Hrdt.*, 63 et *DRN*, III, 177-257.

³ *DRN*, III, 94-95.

⁴ *nec similest ut cum impulsus procedimus ictu // viribus alterius magnis magnoque coactu; // nam tum materiem totius corporis omnem // perspicuumst nobis invitis ire rapique, // donec eam refrenavit per membra voluntas.*

poitrine ; et enfin, l'idée de maîtrise des mouvements de notre corps, car on peut commencer à bouger ou bien arrêter l'effet d'une impulsion externe.

Maintenant que cette notion de la *voluntas* est devenue plus claire à nos yeux, voyons si elle se maintient sous cette forme dans les livres suivants. En effet au cours du livre IV, consacré à l'exposé de la théorie des simulacres, le poète déploie plusieurs phénomènes perceptifs, lorsqu'il envisage l'explication de la vision de l'esprit : il pose alors la question du rapport existant entre notre désir et l'image survenant à l'esprit dès qu'on le souhaite. Ainsi écrit-il au vers IV, 779-781 : *Quaeritur in primis quare, quod cuique libido // venerit, extemplo mens cogitet euis id ipsum. // Anne voluntatem nostram simulacra tuentur*, c'est-à-dire « Pourquoi, s'il nous prend fantaisie d'une chose, l'esprit se la représente-t-il aussitôt ? Les simulacres observent-ils notre volonté ? ». D'après ce passage, la *voluntas* a un lien avec le désir (*libido*), mais il semble que c'est au moment où l'esprit se représente ce qu'il veut (*mens cogitet*) qui survient la *voluntas*. Écartons pour l'instant la question de l'arrivée des simulacres puisqu'on l'étudiera plus tard, considérons tout simplement qu'il existe un rapport entre la *voluntas* et les représentations. Concentrons-nous sur la capacité physiologique de l'esprit à reconnaître immédiatement la représentation qu'il évoque : l'esprit semble doué d'un organe de perception interne ; la vue de l'esprit.

Un peu plus loin dans le même livre, on retrouve le mot *voluntas* accompagné du verbe *feri* (forme passive du verbe *facere*) : *voluntas fit* (IV, 883) et *fitque voluntas* (IV, 1045). Pour comprendre le sens précis de cette phrase nous allons dédier le second chapitre de la deuxième partie de ce travail à l'examen du processus physiologique qui y est décrit. Il est possible pour autant, d'indiquer que cette *voluntas* surgissant ou "qui advient" (*fit*), a véritablement un lien avec le fonctionnement psychologique de représentation des images et les changements internes du sujet qui perçoit. Reprenons le fameux exemple du cheval pressé de s'élancer sur la piste donnée par Lucrèce (II, 263-265). Il suffit que le cheval "voie" les stalles s'ouvrir pour que la volonté d'avancer se produise, autrement dit se forme dans son esprit. Par ailleurs, dans le vers III, 174 au sein d'un argument sur l'unité entre l'esprit, l'âme et leur nature corporelle, Lucrèce emploie le terme *voluntas* dans ce même sens : « Que s'abatte la force horrible d'une arme, // brisant os et tendons, même sans atteinte à la vie, // s'ensuit une langueur, une douce attirance // de la terre, puis un trouble submerge l'esprit, //

et parfois naît un vague désir de resurgir (*interdumque quasi exsurgendi incerta voluntas*) ».¹ Il s'agit d'une volonté de se lever (du désir d'après la traduction de Kany-Turpin), mais elle est faible parce que le corps a été blessé et il est en train de mourir. Il est donc évident que là aussi, la *voluntas* est prise au sens physiologique. L'image montre la tension entre deux forces contradictoires, celle qui pousse vers la vie, c'est le désir de resurgir, et celle qui défait les liens des atomes nécessaires à l'existence, c'est le manque d'énergie, la langueur.

Le dernier texte mentionnant une occurrence du terme, est celui du livre VI. Au-delà des problèmes souvent évoqués quant aux sources employées par le poète pour composer ses deux derniers livres, notons que le contexte est clairement attaché à l'épicurisme : il s'agit bien d'une critique à la divinité faisant écho à un passage d'Épicure. Lucrèce conteste que les dieux accomplissent leurs actions suivant leur volonté : « Si vraiment Jupiter et les autres dieux ébranlent // de ces bruits terribles les temples lumineux du ciel // et lancent partout le feu, selon leur volonté (*cumque voluntas*) // pourquoi ceux qui osent le crime abominable // ne sont-ils frappés, pourquoi les dieux ne font-ils // que les scélérats exhalent les flammes de l'éclair, // poitrine transpercée, dure leçon pour les mortels ? ».² La remarque de Lucrèce met l'accent sur le fait que la *voluntas* permet de maîtriser nos mouvements. Autrement dit, d'après le poète, lorsqu'on agit volontairement, on peut contrôler notre corps et nos intentions. Or, il pose à juste titre une question logique : si les dieux ont une volonté, pourquoi ne dirigent-ils pas leurs forces contre les scélérats ? Est-ce à dire que la volonté de dieux n'est absolument pas de punir les criminels ou bien qu'en dépit de leur force, leurs mouvements ne viennent pas de la volonté ? D'ailleurs, chez Épicure, à la fin de la *Lettre à Hérodote*, on trouve la réponse à cette question : « Le principal trouble que connaissent les âmes humaines tient à ce qu'elles jugent que ces êtres sont à la fois bienheureux et incorruptibles, et qu'ils ont en même temps des volontés, des actions et des responsabilités, (βουλήσεις και πράξεις και αἰτίας) ce qui est en contradiction avec ces attributs ».³ Épicure et Lucrèce réfutent le fait que les dieux aient une volonté, puisque cela est en complète contradiction avec la nature

¹ *Si minus offendit vitam vis horrida teli // ossibus ac nervis disclusis intus adacta, // at tamen insequitur languor terraeque petitus // suavis, et in terra mentis qui gignitur aestus, // interdumque quasi exsurgendi incerta voluntas.* DRN, III, 170-174.

² *Quod si Iuppiter atque alii fulgentia divi // terrifico quatiunt sonitu caelestia templa, // et iaciunt ignem quo cuiquest cumque voluntas, // cur quibus incautum scelus aversabile cumquest // non faciunt icti flammis ut fulguris halent // pectore perfixo, documen mortalibus acre.* DRN VI, 387-392.

³ *Hrdt*, 81.

divine, comme « être bienheureux et incorruptibles ». Quoique les critiques soulignent différents aspects de la croyance en la divinité, il est possible d'en tirer une précieuse conclusion, à savoir que la *voluntas* est une propriété des animaux, et en particulier des êtres humains. C'est exclusivement dans cette association particulière de l'âme et du corps composant ces organismes vivants que la *voluntas* se produit et joue un rôle déterminant.

1.2.3 Βούλησις chez Épicure

Y a-t-il un rapport entre le concept grec βούλησις et la *voluntas* en latin au sein de la philosophie épicurienne ? Tout d'abord, il est vrai que le mot latin *voluntas* a pu être employé pour traduire le terme grec βούλησις. En effet, ils sont comme nous l'avons vu, apparentés étymologiquement. De plus, comme on l'a signalé auparavant, Cicéron les relie explicitement. Et avant même la fixation du sens philosophique, proprement stoïcien dans les *Tusculanes*, ce terme désignait déjà un type de mouvement, en l'occurrence, libre, qu'on réalise de plein gré. Cela ne veut pas dire pour autant qu'au moment de la formation du vocabulaire philosophique en latin il y a eu une sorte de transmission du sens technique d'un mot à l'autre, du grec au latin : on le sait, le concept grec existait déjà de longue date, et plus encore dans son sens philosophique.¹

En revanche, on pourrait s'interroger si Épicure utilisait ce terme dans son acception technique. Malheureusement, l'état fragmentaire de son œuvre ne permet pas de l'infirmier ou l'affirmer. Cela étant dit, d'après Usener, il y a trois occurrences de ce terme dont la plus précise est celle que nous venons d'évoquer dans la *Lettre à Hérodote*.² Dans ce passage, il semble exister un rapport entre : les volontés, les actions et les responsabilités, (βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας).³ De sorte que ce concept pourrait indiquer une fonction semblable à

¹ On pense particulièrement à l'emploi de ce terme par Aristote. Il s'agit en effet d'un concept proprement philosophique, cependant son sens exact est difficile à cerner. D'après Monteils-Laeng, la *boulèsis* désigne le désir rationnel ou le souhait (EN I, 3) qui est une de trois catégories du désir. Ce type de désir requiert l'actualisation de l'âme rationnelle, de sorte qu'il ne peut exister que dans un être humain rationnellement mature. Cf. Monteils-Laeng, L. « Aristote et l'objet du désir », *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Classiques Garnier, Paris, 2014, pp. 211-212.

² Hermann Usener, *Glossarium Epicureum*, éd. par Marcello Gigante, *Lessico intellettuale europeo 14*, Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977, 148.

³ Pour approfondir ce sujet, il est nécessaire d'étudier les fragments du livre XXV de *Sur la Nature* d'Épicure.

celle du désir (*orexis*) chez Aristote, c'est-à-dire ce qui nous met en mouvement, ce que par la suite nous allons essayer d'éclairer.¹

1.3 Examen du terme *libera* et de son rapport avec la *voluntas*

Comme nous allons le voir dans le débat contemporain au deuxième chapitre de cette première partie de ma recherche, le terme *voluntas* a été souvent compris comme volonté libre, et cela a été justifié textuellement à cause de la mention de l'adjectif *libera*. Cela pose question. S'il s'agit bien d'une volonté libre, comment faut-il l'interpréter ? Comme la liberté de réaliser ce que l'on désire ? Comme ce que nous nommons couramment le libre arbitre ? Ou plutôt comme une liberté de mouvement parfaitement maîtrisée ? Nous allons donc examiner le passage ainsi que l'usage de ce mot pour comprendre le sens que la « *libera voluntas* » a dans le poème.

1.3.1. Analyse de l'argument psychologique (DRN, II, 251-293)

Partons donc de l'analyse du passage II, 251-293. Le poète dit : « Enfin, si tout mouvement s'enchaîne toujours, // si toujours d'un ancien un autre naît en ordre fixe // et si par leur déclinaison les atomes ne prennent // l'initiative d'un mouvement qui brise les lois du destin // et empêche les causes de se succéder à l'infini, // libre par tout la terre, d'où vient aux êtres vivants, d'où vient, dis-je, cette volonté arrachée aux destins ». ² Au tout début du raisonnement se trouve l'exposition du déterminisme causal suivi aussitôt de sa critique. Ce type de déterminisme conçoit l'enchaînement des causes comme inévitable en vertu d'un ordre universel. Autrement dit, tout événement est le résultat inéluctable d'une chose ou d'un événement antérieur. Cependant, l'idée d'un enchaînement étroit, voire nécessaire, presque inexorable entre le mouvement précédent et son effet immédiat est réfutée par Lucrèce en

¹ D'après l'analyse de Monteils-Laeng, le désir (*orexis*) ne peut pas par lui seul mettre en mouvement l'animal, l'intellect (*noûs*) ne saurait non plus déclencher l'action, tous les deux sont néanmoins la condition nécessaire au déclenchement du mouvement. Le désirable (*orekton*) ou objet du désir joue un rôle prééminent pour la locomotion chez l'animal pour Aristote : « ἐν δὲ τι τὸ κινουῦν, τὸ ὀρεκτικόν. » Ar. *DA*, III, 10, 433a21. Cf. Monteils-Laeng, *op. cit.*, pp. 220-227.

² *Denique si semper motus conectitur omnis, // et vetere exoritur <semper> novus ordine certo, // nec declinando faciunt primordia motus // principium quoddam quod fati foedera rumpat, // ex infinito ne causam causa sequatur, // libera per terras unde haec animantibus exstat, // unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas.* DRN, II, 254-255.

introduisant une rupture dans la chaîne causale grâce au mouvement spontané des atomes, intitulé le *clinamen*. Il nie donc la concaténation issue d'un ordre fixé par la nécessité des chocs atomiques.

Par ailleurs, ce type de déterminisme est clairement défini par Cicéron lorsqu'il écrit : « Que tout arrive par le destin, la raison nous oblige à le reconnaître. J'appelle destin (*fatum*) ce que les Grecs appellent *heimarménē*, c'est-à-dire l'ordre et la série de causes, quand une cause liée à une autre produit d'elle-même un effet ».¹ Notons que les deux philosophes définissent le déterminisme causal de la même manière : une succession de causes et de leurs effets déterminés de toute éternité. Dans ce cadre, ils introduisent le troisième mouvement atomique : le *clinamen* qui est bien le mouvement qui interrompt la chaîne causale. Néanmoins, pour Cicéron, nous l'avons vu, la déclinaison est sans cause, fictive et ridicule ; en revanche, pour Lucrèce elle est spontanée, elle a l'air d'un petit déplacement,² dont la cause serait en réalité l'éternel mouvement des atomes.

Le poète insiste en effet sur l'idée du *clinamen* soutenant que tout est toujours en mouvement et que, même si les atomes échappent à notre seuil de perception, il faut bien penser qu'ils ne cessent jamais de se mouvoir (*rerum primordia sint in motu*).³ Ainsi, quelques vers après ceux de l'argument psychologique, il écrit : « C'est que les atomes sont bien au-delà // de la portée de nos sens : invisibles en eux-mêmes, // ils doivent nous dérober aussi leur mobilité // d'autant que même les corps visibles à nos yeux // cachent leurs mouvements lorsqu'ils sont à distance. »⁴ Dans cet énoncé méthodologique, on distingue clairement deux registres : celui de ce qui est au-delà de notre perception ; et celui des choses tout à fait perceptibles par notre sens. Il s'agit de partir de l'expérience sensible pour arriver, à travers le raisonnement, à la connaissance de ce qui est dérobé à la perception. Autrement dit, le poète émet l'hypothèse qu'une réalité peut tout à fait exister hors de notre perception

¹ *feri omnia fato, ratio cogit fateri. Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat. Div. 1, 125 ss.* D'ailleurs, dans *Du destin*, comme nous l'avons étudié, on trouve la même conception du déterminisme face à la théorie du *clinamen* épicurienne. En outre, d'après Diogène Laërce Épicure a écrit un Περὶ εἰμαρμένης. Et le mot *heimarméne* apparaît deux fois dans la *Lettre à Ménécée* 133-134, dans passage où le maître du Jardin réfute cette notion du destin.

² DRN, II, 216-220. Nous allons étudier la spontanéité des atomes dans le premier chapitre de la deuxième partie de ce travail.

³ Intuition en effet géniale qu'aujourd'hui est également un présupposé en physique quantique.

⁴ *Omnis enim longe nostris ab sensibus infra // primorum natura iacet ; quapropter, ubi ipsa // cernera iam nequeas, motus quoque surpere debent ; // praesertim cum quae possimus cernere celent // saepe tamen motus spatio diducta locorum.* DRN, II, 312-316.

limitée parce nous pouvons supposer qu'elle existe. Ici la comparaison se fait entre un mouvement physique que l'on peut concevoir d'après nos yeux car on est assez proche et un mouvement imperceptible parce que trop éloigné, mais qui « doit » exister en toute logique. C'est bien ici que l'on constate tout le génie de l'hypothèse sur le mouvement éternel des atomes.

Pour éclairer cet énoncé, Lucrèce évoque deux exemples : imaginons d'abord des troupeaux de moutons cheminant doucement cherchant à se nourrir. Éloignés que nous sommes, nous ne distinguons en premier lieu que « la blancheur immobile sur la verte colline ». Pourtant nous savons par expérience que leur mouvement est continu et que donc nos sens peuvent nous tromper, comme c'est le cas ici. Le second exemple traite de la guerre et fait écho au fameux proème de ce deuxième chant : lorsqu'on est sur les hautes montagnes, les plaines semblent au repos alors que les légions les envahissent et que « l'éclat des armes s'élève jusqu'au ciel ».¹

Dans ces illustrations, l'auteur décrit une scène vue par un spectateur éloigné. Puis, soudain comme s'il utilisait un zoom sur l'image plane, il nous permet de réaliser que la quiétude n'était qu'apparente, que bien au contraire tout est mouvement jusqu'au paroxysme même, à l'intérieur de ce qui semble être en repos. En effet, ce n'est pas un hasard si le premier récit se situe dans le monde de la nature calme et lente et si le second se produit parmi les hommes au comble de la rage. Parallèlement dans les images décrites, les atomes sont animés sans cesse par leurs mouvements, nous ne pouvons pas les apercevoir mais il est possible de les penser. Ainsi, on peut également imaginer que les atomes sont soit immobiles, soit chutant toujours de la même manière à travers le vide. Nous apprenons grâce aux exemples précédents qu'en réalité rien de tout cela n'est exact : on peut bien supposer qu'il y a des mouvements de l'atome que l'œil ne peut saisir mais qui par déduction logique doivent suivre des trajectoires différentes d'une ligne droite, voire s'en éloigner un peu. Autrement dit, le *clinamen* est un mouvement tout à fait possible en tenant compte de la physique atomiste et de l'observation du monde qui nous environne.

Or, si les atomes ne cessent pas de se mouvoir, comment faut-il comprendre le mot « *principium* » du vers 254 ? À nos yeux le *clinamen* est qualifié comme « *principium* », au

¹ Cf. DRN II, 323-332 et les vers du proème II, 5-6.

sens où il est une origine ou commencement d'un nouveau mouvement¹ : « *nec declinando faciunt primodia motus // principium quoddam quod fati foedera rumpat* ». Il convient de préciser que Lucrèce ne spécifie pas le caractère de ce principe, de cette origine, il affirme juste qu'il s'agit d'« un certain principe » (*principium quoddam*). En tout cas, ce “petit” déplacement “brise les pactes du destin” ou *fati foedera* et les empêchent de se succéder à l'infini.

Concernant le terme *foedera* signifiant en effet les pactes, il faut noter qu'il s'agit d'un terme issu du jargon juridique et qui est très employé par Lucrèce pour faire référence aux contrats naturels des atomes. Ainsi, puisqu'il s'agit d'un pacte, c'est-à-dire d'une alliance, sa continuité et légitimité n'est assurée que de manière transitoire. Par conséquent, replacé dans l'hypothèse d'un destin inéluctable, s'il y a un enchaînement, il n'est jamais fatal, car il peut se briser à tout moment, comme cela sera aussi le cas pour les pactes entre les atomes.² Car il faut bien se souvenir que pour Lucrèce et Épicure la nature obéit bien à des règles contractuelles, toujours à renouveler, à transformer ou à rompre, c'est-à-dire en mouvement permanent.

À ce point, l'argument prend une tournure très particulière, il se déploie vers le registre psychologique en faisant appel à la *voluntas* : « *libera per terras unde haec animantibus exstat, // unde est haec, inquam, fati avolsa voluntas* ».³ Au moyen d'une question rhétorique, Lucrèce suscite chez le lecteur l'image d'une propriété intrinsèque aux animaux, en l'occurrence leurs inaliénables aptitudes au mouvement. Il est clair que l'argument vise à réfuter la position fataliste en montrant l'absurdité de nier le pouvoir causal de ses vivants. Constaté cette position est en effet indispensable pour le poète, car d'après la définition de « fatalisme » donnée par Francesca Masi, celui-ci était : « la doctrine soutenant que nous n'avons pas le pouvoir sur nos actions puisqu'elles dépendent absolument de facteurs étrangers à nous dont nous n'avons aucun contrôle »⁴ bien au contraire, notre expérience nous démontre qu'on peut maîtriser nos mouvements, au moins, jusqu'à un certain point.

¹ L'interprétation du *clinamen* comme *principium*, ou plus exactement comme *arché* explicatif des collisions est proposée par T. O'Keefe, « Does Epicurus Need the Swerve as an Arché of Collisions? » *Phronesis* 41, no. 3, 1996, 305-317. Voir également son livre *Épicure et la liberté*, *op. cit.*

² Cf. G. Droz-Vincent, « Les *foedera naturae* chez Lucrèce » dans Carlos, Lévy, *Le concept de nature à Rome : La physique*, pp. 191-211.

³ DRN, II, 256-257.

⁴ Voir F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente: il XXV libro dell'opera Sulla natura*. Sankt Augustin : Academia Verlag, 2006 p. 100.

Ainsi, ce recours rhétorique sert à exprimer l'évidence empirique qui nous oblige à nier tantôt la détermination causale ou *fati foedera*, tantôt le fatalisme (*fatis avolsa voluntas*). La *voluntas* se présente donc comme libre (*libera*) et comme celle qui donne un principe de mouvement (*principium dat*) qui, à la suite, se distribuera dans tout le corps. De plus, comme on l'a déjà relevé, elle est en rapport avec l'esprit (*mens*), qui nous dirige : *sed ubi ipsa tulit mens* « suivant l'intention de notre seul esprit ». ¹

L'argument psychologique peut se résumer ainsi : s'il n'y avait pas de *clinamen* alors, d'où proviendrait la volonté ? (v.251-260) Il suffit de constater que ce type de mouvement spontané des animaux existe véritablement (v.261-283) pour reconnaître que les atomes possèdent ce principe moteur en eux-mêmes (v.284-293) et qu'ils sont la source de cette capacité innée à se mouvoir chez les êtres vivants (*id facit exiguum clinamen principiorum*, v. 292).

Cette première analyse globale de l'argument sera approfondie dans la seconde partie de la thèse. Maintenant, continuons sur le travail critique et examinons si la *libera voluntas* est en effet la « volonté libre ».

1.3.2 Examen du terme *libera*

Lucrèce caractérise la *voluntas* avec deux adjectifs, à savoir *libera* et (*fatis*) *avolsa*. Le choix des mots n'est pas dénué d'intérêt. D'abord, le mot *libera* renvoie à l'idée politique de liberté chez son destinataire romain et, pour en approfondir l'impact, le poète évoque une image saisissante comme celle d'arracher la volonté aux destins, autrement dit, de s'arracher à la nécessité ou à la fatalité. Quant au premier adjectif, il est vrai que *liber, a, um* signifie « libre », mais il ne faut pas le comprendre comme synonyme de libre arbitre ou de liberté de choix. Pour les anciens, la notion de « libre » relève plutôt d'une disposition juridique et politique, l'homme libre est celui qui est né libre ou bien celui qui autrefois esclave, a été libéré, en tout cas, c'est un homme qui est un affranchi, qui n'a plus de propriétaire au sens juridique. Cela ne signifie pas que nous ne passons pas par des contraintes externes pour réaliser ce que l'on veut, cela veut dire plus simplement que nous ne sommes pas soumis aux ordres d'autrui.

¹ DRN, II, 260. Voir également le troisième chapitre de la seconde partie de ce travail.

Rappelons ici qu'Épicure définit la liberté comme ce qui est en notre pouvoir et qui n'obéit qu'à nous.¹ On verra que cette idée d'inspiration juridique est également utilisée par Lucrèce.

En effet, sous l'entrée *liber* dans le *Thesaurus Linguae Latinae* apparaît la relation étymologique et sémantique avec le mot grec ἐλεύθερος dont le sens essentiel regarde le statut juridique (civil ou naturel) d'un homme.² Le même dictionnaire nous éclaire sur l'usage précis de ce mot chez Lucrèce 2, 256 où il y est classé comme *usu vario (saepe alluditur ad statum iuris)* désignant une force incorporelle des facultés de l'esprit ou des affections ou des vertus.³ D'après Ernout, ce nom « se dit des personnes, des cités, des peuples ; s'applique aussi à des noms de choses ou d'abstractions. S'emploie absolument ou avec un complément au génitif ou à l'ablatif ». ⁴ Il ajoute également que les dérivées correspondantes sont le concept *libertas* (la liberté) et le verbe *liberare* (libérer ou délivrer). Si l'on considère les exemples où le poète emploie cet adjectif on verra bien quel est son sens et comment on peut définir la *libera voluntas* tout en restant engagé dans le système philosophique.

Le premier passage à examiner se trouve à la fin du chant I, il s'agit de l'explication sur la création et la destruction des mondes et, une fois encore, de l'affirmation de l'infinité de la matière. Dans le processus de décomposition, les corpuscules (*principia rerum*) se séparent et brisent les pactes atomiques (*foedera naturae*) et la phrase qu'emploie le poète pour exprimer cette scission est celle-ci : *a coetu libera*. Dans ce cas, le mot en question s'applique aux *principia rerum*, et il est accompagné d'un complément en ablatif *a coetu* indiquant ce de quoi on se sépare : (les corpuscules) affranchis de l'union.⁵

Au chant II on repère deux passages employant le terme *liber*, celui sur la volonté et un autre juste à la fin du livre. Ce dernier est un rappel du principe épicurien sur la non-intervention des dieux dans le fonctionnement de la nature. Lucrèce caractérise la nature comme libre et dépourvue de maîtres tyranniques : « *Quae bene cognita si teneas, natura videtur // libera continuo, dominis privata superbis* ». ⁶ Dans ce vers lucrétien, on reconnaît la figure rhétorique de l'hendiadys, lorsqu'il énonce les attributs de la nature. L'hendiadys

¹ *Mén.*, 133.

² TLL, 7 (2) p.1280

³ TLL, 7 (2) p. 1285-1286

⁴ Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 355

⁵ DRN, I, 1047-1048

⁶ « Si tu possèdes bien ce savoir, la nature t'apparaît // aussitôt libre et dépourvue de maîtres tyranniques » DRN, II, 1090-1091.

consiste à exprimer une caractéristique au moyen de deux, en l'occurrence, *libera et dominis superbis privata*, libre et dépourvu de maîtres tyranniques. Ainsi, la phrase affirme une seule chose : la nature n'a pas d'autres maîtres qu'elle-même, ce qui signifie la notion de liberté. *Libera* s'applique à un concept, la *natura*. D'autre part, la place de l'ablatif *dominis superbis* dans ce vers nous permet de considérer qu'il est en rapport avec les deux adjectifs et cela serait donc un effet qui renforce l'hendiadys.

Considérons également le passage V, 76-81. Il est vrai que les chants V et VI posent quelques problèmes par rapport aux sources lucrétiens ou bien même à l'égard de la fidélité du poète concernant les grands sujets de ces deux derniers chants, cependant le texte que nous allons étudier se trouve au tout début du chant V où Lucrèce présente brièvement un récapitulatif des sujets déjà expliqués précédemment et il y annonce la suite. En outre, la question évoquée dans ce passage, à savoir les phénomènes célestes, avait déjà été abordée par Épicure lui-même, comme on le verra. Cette idée est d'une importance primordiale pour notre argumentation.

Maintenant venons-en au poète nous faisant découvrir comment la nature gouverne (*natura gubernans*) le cours du soleil et les phases de la lune. Il souligne qu'il ne faut pas croire que les astres errent ou se déplacent à leur gré et c'est pour cela qu'il utilise l'expression, *libera sponte sua*, libres et spontanés. Voici le texte : « Puis je dirai par quel effet la nature souveraine // régit le cours du soleil et les phases de la lune, pour que nous n'allions pas croire qu'entre ciel et terre, libres et spontanés, ils courent éternellement, // soucieux de faire croître les moissons et les vivants, // ou qu'ils roulent suivant une norme divine. »¹

Le poète emploie derechef un hendiadys, étant donné que la phrase *sua sponte* signifie agir volontairement.² À cet égard, Neal W. Gilbert met au clair l'emploi de certains mots qui correspondent au même champ sémantique utilisés précédant la conceptualisation de la *voluntas* comme volonté dans le sens philosophique³ :

¹ *praeterea solis cursus lunaeque meatus // expeditam qua vi flectat natura gubernans; // ne forte haec inter caelum terramque reamur // libera sponte sua cursus lustrare perennis, // morigera ad fruges augendas atque animantis, // neve aliqua divom volvi ratione putemus.* DRN, V, 76 – 81.

² Sur la phrase *sponte sua* et son sens particulier chez Lucrèce, voir premier chapitre, Partie II.

³ En effet, comme nous l'avons dit, Lucrèce joue un rôle important dans la formation du vocabulaire philosophique latin.

When a Latin writer wished to say that a person did something of his own accord, the locution most natural to him was “*sua sponte*” an ablative absolute derived from the same root as our word “spontaneous” (...) it would be correct to say that the phrase “*sua sponte*” means “of his own free will”. Latin writers also indicate that someone did something willingly by saying that he did it “*non invitus*” (not unwillingly). Finally, they could apply the adjective “*voluntarius*” to such an action, or say that it was done “*ex voluntate*”.¹

Ainsi, comme dans l'exemple précédent, le poète utilise une phrase frappante pour manifester une seule chose, en l'occurrence : les astres ne sont pas libres. Qu'elle est la portée d'une pareille affirmation à son époque ? Pour mémoire, la croyance populaire extrêmement importante alors, attribuait deux causes aux phénomènes célestes : 1) leur mouvement était ordonné par un être divin ou des êtres divins ; 2) les astres se déplaçaient selon leurs caprices. Quoi qu'il en soit, ce genre de phénomènes génèrent la plus grande crainte parmi les êtres humains. Contrairement à cette opinion populaire, les épicuriens jugent que les corps célestes ne suivent pas les ordres fixés par une entité supérieure ni agissent selon leurs propres vœux.² Concernant le premier point, il faut noter que d'après la conception épicurienne de la divinité, les dieux ne se mêlaient pas de ces genres d'affaires. Car, tout cela est en contradiction avec la majesté propre à la divinité. En effet, le maître du Jardin expliquait dans sa *Lettre à Ménécée* que les dieux sont des vivants incorruptibles et bienheureux, imaginer le contraire ou les attribuer des caractéristiques incompatibles avec leur béatitude était tout à fait erroné.³

De plus, en rapport avec le second point, Épicure précise qu'« il ne faut pas non plus croire que des êtres qui ne sont qu'une concentration de feu disposent de la béatitude et se chargent volontairement de ces mouvements ». ⁴ L'arrangement matériel du corps céleste, une boule de feu, ne lui permet pas d'avoir une constitution divine ni une âme capable de mettre en mouvement spontanément la masse entière de ce corps. En conséquence, les astres, comme toutes les choses, sont soumis au gouvernement de la nature, c'est-à-dire à la régularité et à la limite des pactes naturels.

¹ Gilbert, Neal W, *op. cit.*, p. 18

² Voir Hrdt § 76-77 et § 81 ainsi que Mén § 123.

³ Cf. Mén § 123.

⁴ μήτε αὖ πρὸς ἀνάμματα συνεστραμμένου τὴν μακαριότητα κεκτημένα κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν. Hrdt § 77.

On observe que dans ces trois occurrences, le mot *libera* a un seul sens exprimé de différentes façons, à savoir affranchie, dépourvue de maître et spontanée. Par conséquent, on peut légitimement traduire ce mot comme libre, pourvu qu'on garde à l'esprit qu'il s'agit d'une liberté dont la condition est celle d'être sans maître.

Revenons au fameux passage de la *voluntas*. Comme on l'avait repéré auparavant, la question rhétorique des vers 256-257 consiste à signaler l'évidence de la liberté de mouvement chez les êtres vivants. Concernant ce sujet, Pierre-Marie Morel a noté que : « La liberté n'est pas le *demonstrandum* ou le point d'arrivée des arguments épicuriens, mais au contraire leur point de départ et leur évidence fondatrice. La liberté n'est pas d'abord à prouver : c'est un fait, dont il faut ensuite s'efforcer de tirer toutes les conséquences en vue de la vie bonne. »¹

Or, si elle est évidente, en quoi consiste-t-elle ? Autrement dit, qu'est-ce que c'est cette liberté ou volonté libre (*libera voluntas*), jouissance des êtres vivants ? On peut dire d'emblée que la condition d'être libre implique qu'on n'a pas de maître, que l'on se dirige là où notre esprit nous amène (*ubi ipsa tulit mens*), c'est-à-dire le mouvement de notre corps est en notre pouvoir. Le sens proprement philosophique du mot *libera* dans ce passage est celui de « condition » de la *voluntas* : le mouvement volontaire des animaux se situe dans un cadre favorable à sa réalisation, celui de la liberté, plus exactement, d'une nature libre. De surcroît, la phrase *fatis avolsa voluntas* crée un lien direct avec le début du passage et affirme la victoire, pour ainsi dire, de la volonté. Lucrèce propose une image puissante, les vivants ont en eux-mêmes l'origine de leur propre mouvement et, en conséquence, la *voluntas* a été arrachée aux destins, et donc libérée.

Concernant l'idée d'arracher aux destins, il est important de rappeler que la forme de ce mot « *avolsa* » est un archaïsme, comme Lucrèce aime à les utiliser se projetant ainsi en poète d'un temps antérieur. L'adjectif en question vient du verbe *avello* qui signifie arracher, enlever avec force. C'est donc l'aspect violent de l'acte que le poète tient à souligner comme il le fait dans d'autres passages.² Mise à part cette occurrence du mot *avolsa*, on le retrouve

¹ Morel, P. M., *Épicure : la nature et la raison*, Paris, J. Vrin, 2009, p. 165.

² Notons qu'en trois occasions l'image est celle d'arracher une pierre à une montagne. Cf. DRN, V, 306 -317, où le mot apparaît deux fois. Le poète souligne que toutes les choses, même celles qui nous semblent les plus résistantes, ne peuvent pas se soustraire à la dégradation.

mentionné à quatre reprises dans le poème.¹ C'est ainsi que l'on peut interpréter que la *voluntas* est le résultat d'un rapport de forces entre le destin qui est inéluctable et la volonté active de s'extraire. On pourrait se demander qui ou comment la *voluntas* a été arrachée ? Si la nature a tout créé sans l'intervention des forces divines ou d'une intelligence ordonnatrice, il faut en conclure que les *fati foedera*, la fatalité, ne peuvent pas exister. En revanche, ce qui existe ce sont les *foedera naturae*, les pactes de la nature, qui conditionnent toutes les choses naturelles à un temps et une limite : « durant le temps assigné à chacun par la nature ».²

Il est important de remarquer que cette opposition entre la *voluntas* et le destin est présente chez les deux auteurs, Lucrèce et Cicéron. Pour les deux, la volonté est avant tout le résultat d'une action forte. Cependant une différence de taille mais bien subtile se révèle : pour l'Arpinate, comme nous l'avons vu, le problème fondamental consiste en que la nécessité du destin (*necessitate fati*) spolie l'âme de sa volonté libre (*mentem hominis voluntate libera spoliata*). On constate que cette formulation a un aspect passif, c'est-à-dire que c'est le *fatum* qui laisse la *mente spoliata*, l'âme dépouillée de la *voluntas*. Quant à Lucrèce, la formulation est active et même déterminante : c'est la volonté qui a été arrachée au destin. Notons par ailleurs que dans ces deux phrases la *voluntas* est accompagnée de l'adjectif *libera*, c'est qui bien confirmer notre interprétation : la *libera voluntas*, pour ces philosophes latins, n'a pas d'autre sens que celui d'affranchissement ou de non-détermination.

Bien que la *voluntas* ait été comprise comme synonyme de liberté³ ou bien comme exprimant le libre arbitre ou la volonté libre (*free will*) ou même l'élection libre (*free choice*),⁴ il n'est pas clair pourtant qu'elle puisse être équivalente comme l'on a souvent sous-entendu, à ces termes en tenant compte des passages où le poète l'évoque. Nous verrons même au cours de notre recherche que cette liberté a souvent été utilisée à mauvais escient. Par ailleurs, dans les passages cicéroniens il est également clair qu'il ne s'agit pas d'une faculté autonome ou de la liberté de volonté ou choix, mais plutôt du mouvement volontaire. En effet, ce

¹ Cf. DRN, III, 563 ; IV, 140 ; V, 313 et 315.

² *quantum cuique datum est per foedera naturai*. DRN, II, 302.

³ La lecture classique considère la phrase *libera voluntas* comme volonté libre et de là on passe à l'idée de liberté (positive). D'autre part, la *voluntas* se distingue de la *libertas*, cette dernière étant un fait social et, par conséquent, un évènement (*eventum*) d'après Lucrèce. *Vid.* DRN, I, 455-458. (*Libertas: liber, the state or condition of a freeman, a being free, freedom, liberty, freedom from restraint or obligation, free will*, Cf. Lewis et Short, *A Latin Dictionary*). Cicéron définit la liberté en général comme : « *quid est enim libertas ? potestas vivendi, ut velis*, » *Cic. Par.* 5, 1, 34. Pour une analyse plus approfondie voir le chapitre suivant.

⁴ Pour une discussion sur les différents sens de « liberté » dans le débat antique voir S. Bobzien, « The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem », *Phronesis*, 43(2), 1998, pp. 133-175.

concept de *voluntas* avant d'être considérée une notion morale ou une faculté de l'âme, est une caractéristique propre des êtres vivants.¹ Pour l'auteur du *De rerum natura*, elle désigne simplement la spontanéité d'un mouvement animal.

1.4 *Voluntas* comme *motus animi atomorum*

À partir de cet examen, nous en tirerons quelques conclusions. Tout d'abord, l'argumentation de ces deux auteurs latins s'insère dans des contextes différents : d'une part, Cicéron présente la thèse épicurienne dans le débat sur le déterminisme et il affirme qu'Épicure craignait d'éliminer la liberté s'il admettait que le mouvement atomique soit dû exclusivement à la pesanteur des atomes et aux chocs, ainsi tout type de déplacement, serait forcé et donc nécessaire. Pourtant, il est bien connu que le maître avait réfuté le déterminisme mais sa motivation n'était pas la crainte sinon plutôt l'absurdité d'une telle croyance. Dans la *Sentence Vaticane* 40, il affirme : « Celui qui dit que tout arrive par nécessité n'a aucun fondement pour critiquer celui qui dit que tout n'arrive pas par nécessité. Car, selon lui, cela aussi arrive par nécessité ». Cet argument montre par l'absurde que la position déterministe est insoutenable ou bien qu'elle se conteste à elle-même. Si l'on veut connaître les causes de la nature, s'intéresser à la physiologie, aux yeux d'Épicure, on ne peut pas partir d'une telle affirmation.

D'autre part, l'argument de Lucrece s'inscrit dans l'exposition de la doctrine épicurienne. Comme son maître, il considère incohérente l'idée du destin et il le montre clairement au début de son raisonnement sur la *voluntas* (II, 251-293) où il pose une question rhétorique visant à montrer l'extravagance de contester notre pouvoir inné de maîtriser notre mouvement. Concernant la notion de « *voluntas* », Cicéron ne rapporte pas un terme précis employé par les épicuriens (comme il le fait dans d'autres cas), quoiqu'il en soit, il nous donne une indication très précieuse, à savoir l'idée d'un certain type de *motus atomorum*, plus précisément d'un mouvement volontaire des atomes de l'esprit (*animorum motus voluntarios*).

¹ Sur ce point, Gilbert souligne : “‘will’ here is not essentially a moral term but an attribute of all pleasure-seeking beings in the world”. Neal W. Gilbert, *op. cit.*, p. 20.

Chez Lucrèce, le terme « *voluntas* » est employé à quelques reprises avec un même sens technique. Il a préféré l'utilisation d'une seule notion peut-être pour des raisons de métrique. Quoiqu'il en soit, il est clair que dans le contexte épicurien la « *voluntas* » fait référence au mouvement volontaire des atomes de l'esprit, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un mouvement libre, libre dans le sens d'absence de contrainte externe.

Finalement, on pourrait nous demander si cette notion de *voluntas* est une innovation lucrétienne, étant donné qu'il n'existe pas un concept équivalent chez le maître du Jardin. La question est de taille, car bien que nous pensions que le poète a introduit des éléments nouveaux, pour nous, ce n'est pas dans le plan théorique mais plutôt dans l'expression et la démonstration de la doctrine. En effet, Lucrèce est un penseur original et son originalité réside dans la forme poétique et didactique de son œuvre ainsi que dans l'abondance de l'exposé, et plus particulièrement dans les développements proprement physiologiques et biologiques. Concernant la *voluntas*, nous voudrions souligner deux raisons pour lesquelles, il nous semble juste de dire que Lucrèce transmet une doctrine proprement épicurienne : premièrement, maître et disciple emploient la notion de liberté dans le sens juridique d'absence de contrainte externe pour caractériser « ce qui est en notre pouvoir » et secondement, le processus physiologique décrite par le poète peut être rapproché de l'analyse psychologique d'Épicure dans *Sur la Nature*, livre XXV.¹

Observons tout simplement que l'idée d'absence de contrainte externe est employée par les deux philosophes pour combattre la notion de déterminisme causal. Rappelons le fameux passage lucrétien à cet égard :

*Denique si semper motus conectitur omnis, // et vetere exoritur <semper> nouus ordine certo,
// nec declinando faciunt primordia motus // principium quoddam quod fati foedera rumpat,
// ex infinito ne causam causa sequatur, // libera per terras unde haec animantibus exstat, //
unde est haec, inquam, fatis auolsa voluntas, // per quam progredimur quo ducit quemque
voluptas, // declinamus item motus nec tempore certo // nec regione loci certa, sed ubi ipsa
tulit mens?*

¹ Nous allons développer ce point dans l'argumentation du chapitre 3 de la seconde partie de notre recherche.

Enfin, si tout mouvement s'enchaîne toujours, //si toujours d'un ancien un autre naît en ordre fixe // et si par leur déclinaison les atomes ne prennent // l'initiative d'un mouvement qui brise les lois du destin // et empêche les causes de se succéder à l'infini, // libre par toute la terre, d'où vient aux êtres vivants, // d'où vient, dis-je, cette volonté arrachée aux destins // qui nous permet d'aller où nous conduit notre plaisir //et d'infléchir nous aussi nos mouvements, // non pas en un moment ni en un lieu fixés // mais suivant l'intention de notre esprit ?¹

Épicure et Lucrèce réfutent ce déterminisme, comme le démontrent les textes de Cicéron et le passage de Lucrèce ainsi que les analyses de Sedley, Masi et O'Keefe.² Le poète semble viser, comme son maître, des tenants du déterminisme démocritéen, qui associent l'idée de mouvement mécanique des atomes à celle du destin. Lucrèce s'oppose en effet à cette détermination d'une chaîne causale donnant comme raison le constat du mouvement animal orienté par l'esprit. C'est ainsi, que nous considérons que le sens de cet extrait est très proche du seul passage d'Épicure abordant proprement le problème de « ce qui est en notre pouvoir » :

τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ' ἀνάγκην γίγνεσθαι λέγοντος>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν [134] ἔπει κρείττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν: ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην.

Il proclame d'autre part que <le destin>, que certains présentent comme le maître de toutes choses, <ne l'est pas. Il estime pour sa part que certaines choses se produisent par nécessité>, tandis que d'autres sont le fait de la fortune et que d'autres encore sont en notre pouvoir, parce que la nécessité ne peut rendre de comptes. Quant à la fortune, il voit qu'elle est incertaine, tandis que ce qui est en notre pouvoir est sans maître et que le blâme et son contraire en sont la suite naturelle [134] -puisqu'il vaudrait mieux suivre le mythe sur les

¹ DRN, II, 251-260

² Cf. Sedley, « Epicurean Anti-Reductionism » ; F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente: Il XXV libro dell'opera Sulla natura*. Academia-Verlag, 2006, et O'Keefe, *Épicure et la liberté*.

dieux, que s'asservir au destin des physiciens : le premier, en effet, dessine l'espoir de fléchir les dieux en les honorant, tandis que le second ne contient qu'une inflexible nécessité.

Ici, l'εἰμαρμένη fait référence à la notion philosophique (très probablement démocritéenne) du destin comme nécessité inflexible. Comme chez Lucrèce, dans ce texte, Épicure ne précise pas comment « ce qui est en notre pouvoir » est censée naître des atomes et encore moins, le rôle du *clinamen* dans ce processus. Cependant, nous constatons que l'idée central de cet argument est celle de la liberté au sens de ne pas avoir de maître, pour le dire proprement : d'être ἀδέσποτον. Le sens de la phrase τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον peut être interprété ainsi : ce qui nous appartient ou qui relève de nous n'a pas de maître externe. Or τὸ παρ' ἡμᾶς sous un angle atomiste est sans doute le mouvement de l'âme nécessaire pour accomplir des actions susceptibles d'être louangées ou blâmées. La *voluntas* lucrétienne désigne également ce qui est en notre pouvoir mais avec plus de précision, elle indique en quoi consiste ce pouvoir : les mouvements volontaires (car ils ne sont pas contraintes) de l'esprit.

En effet, les deux philosophes utilisent métaphoriquement les termes propres de la liberté juridique. *Liber* fait référence à une personne qui est née libre ou bien qui, auparavant esclave, a été délivrée. *Adéspoton* est précisément le fait de ne pas avoir de maître, on n'est pas soumis à la volonté d'un δέσποτα. On note encore qu'Épicure caractérise le destin avec l'antonyme, c'est-à-dire « *despota* » maître. Croire au destin des physiciens est ainsi être esclave (*doulos*).

Le terme *voluntas* est donc bien un concept lucrétien forgé sur un fond philosophique proprement épicurien pour rendre compte d'un sujet fondamental de la doctrine : le mouvement spontané des atomes de l'esprit.

CHAPITRE 2

LES DEBATS SUR LE RAPPORT *CLINAMEN* – *VOLUNTAS* : DES PHILOSOPHES ANCIENS AUX INTERPRETES CONTEMPORAINS

Une approche historique de la problématique centrale de la thèse de la volonté chez Lucrèce s'avère indispensable étant donnée la portée de la discussion sur ce sujet depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. La *voluntas* a été conçue toujours en lien direct ou indirect au mouvement de la déclinaison atomique. En effet, nous avons déjà signalé dans le chapitre précédent que Cicéron et Lucrèce rattachent la *voluntas* aux mouvements atomiques. Il est vrai qu'il existe d'autres témoignages qui pourraient renforcer cette idée, dont nous reparlerons. Comme ils ne servent qu'à confirmer l'existence d'une doctrine du *clinamen* sans l'éclairer davantage, ils ne seront pas traités en premier lieu. Nous allons donc nous consacrer d'ores et déjà à l'examen du débat sur le rapport entre *clinamen* et *voluntas* dans l'Antiquité. Dans un second temps, afin de montrer l'étendue et l'actualité du débat, nous mentionnerons les principales interprétations de cette polémique. Cet historique de la critique a un double objectif : d'une part, identifier les aspects principaux de la discussion sur le mouvement de la déclinaison atomique et son lien avec la *voluntas* pour pouvoir ainsi reconnaître les écueils de chaque interprétation ; de l'autre, repérer les variations de signification de la *voluntas* dans les différentes interprétations contemporaines. Ce faisant, nous montrerons que la manière dont on a interprété le *clinamen* dépend de la notion de *voluntas* et que la redéfinition de celle-là nous conduit à réinterpréter la déclinaison atomique.

Depuis le XIX^{ème} siècle, le *clinamen* a été le sujet privilégié des commentateurs et des historiens de la philosophie épicurienne. Il est assurément un point central de la doctrine d'Épicure et on ne peut pas négliger la portée d'un tel défi intellectuel qu'il recouvre quels que soient les différents registres philosophiques où il intervient. En effet, dans le domaine de la physique, comment peut-on expliquer la survenue d'un mouvement spontané ? De même, concernant l'éthique, la liberté peut-elle être justifiée grâce à un mouvement

indéterminé des atomes ? Et qu'en est-il dans le domaine psychologique : notre volonté peut-elle se résumer à un mouvement de déviation du *clinamen*, voire des atomes de notre âme ? Comme nous le verrons, les deux courants d'interprétations les mieux connus du *clinamen*, que nous appelons pour l'instant tout simplement traditionnelle et antiréductionniste, diffèrent principalement dans la conception du type de lien entre les atomes et les corps composés. Autrement dit, si l'on considère que toute causalité vient des atomes, on cherchera un lien direct entre le *clinamen* et les mouvements volontaires des animaux ; tandis que ceux qui considèrent qu'il existe un double rapport de causalité, c'est-à-dire des atomes aux corps composés et de ceux derniers aux premiers, proposeront une théorie de l'émergence, ou bien une lecture soulignant l'indépendance relative de la psychologie épicurienne.

Selon mon analyse, Épicure ne dit pas explicitement que notre pouvoir de bouger se rapporte uniquement à l'action du *clinamen*. Le témoignage de Lucrèce n'est pas non plus clair à cet égard. Cela signifie qu'il faut tout d'abord poser la question en d'autres termes si l'on veut appréhender le *clinamen* sous un angle, à mon sens, plus épicurien. Par « plus épicurien » j'entends qu'il est possible de formuler une explication valable du *clinamen* dans le cadre d'une philosophie naturelle qui vise à saisir le monde physique en accordant un intérêt particulier à l'étude de la génération des choses et à celle du mouvement des corps : atomes et vivants. C'est dans cette optique que je chercherai à interroger la notion de *clinamen* pour comprendre toute sa portée philosophique. Pour ce faire, nous nous proposons de faire un bref rappel sur les principales interprétations de la déclinaison atomique, son exposition et sa critique. Ensuite, nous étudierons les différentes interprétations de la *voluntas* et de son rapport avec la déclinaison atomique.

1.1 La doctrine du *clinamen* dans l'Antiquité : exposés et critiques.

La philosophie d'Épicure doit beaucoup aux thèses principales de l'atomisme de Leucippe et de Démocrite. En revanche, le *clinamen* ou théorie de la déclinaison atomique appartient entièrement au philosophe du Jardin.¹ À cet égard, d'après l'état de nos sources, Cicéron a été le premier à avoir signalé et critiqué cette notion puisque pour lui elle n'est qu'une

¹ Il n'y a pas de mention du *clinamen* dans les textes conservés d'Épicure, néanmoins dès l'Antiquité, Épicure était considéré comme l'inventeur de ce mouvement atomique. Cf. Phil. PI, 36 ; *Fin*, I, VI, 19 ; Plutarque, *Contre Colotès*, 1123 E et DRN, II, 216-293.

correction du déterminisme résultant du système présocratique. Pour sa part, Lucrèce affirme bien que le *clinamen* produit un effet dans la chaîne causale mais il ne mentionne pas la doctrine de Démocrite à ce propos. En outre, l'explication ou plus exactement l'argumentation visant à établir l'existence de ce mouvement atomique n'occupe chez le poète qu'une centaine de vers, soit moins d'un pour cent de son œuvre. C'est dire le peu d'importance que Lucrèce accorde à ce thème, comme s'il était au fond mineur. En revanche, historiquement c'est bien avec Cicéron que débute la querelle passionnée et acharnée que l'on connaît encore aujourd'hui sur le *clinamen*, au point parfois d'en faire oublier les fondements même de l'épicurisme. Pour autant, pour mieux comprendre le contexte dans lequel est né ce débat, il nous faut en rappeler les périodes essentielles.

Partons d'un bref résumé des mouvements atomiques. Dans la physique atomiste la rencontre des atomes se réalise selon les lois de la nature, ou pour le dire plus précisément, ils excluent l'intervention d'autres types de forces et affirment en revanche la puissance strictement naturelle produisant les mouvements. Quelles sont donc ces lois naturelles qui causent la rencontre atomique ? Il existe dans les deux systèmes, démocritéen et épicurien, les mouvements qui sont contraints, générés par le tourbillon d'après Démocrite, par la gravité et les chocs d'après Épicure et Lucrèce. En effet, selon le témoignage de Diogène Laërce, l'Abdéritain considère que c'est à l'état pré-cosmique, c'est-à-dire dans le tourbillon précédant la formation des mondes, que les atomes génèrent toutes choses : « Tout est engendré conformément à la nécessité, le mouvement tourbillonnaire étant la cause de la formation de toutes choses, et c'est celui-ci qu'il appelle précisément 'nécessité'. »¹ Obligés par le mouvement incessant de rotation, les atomes forment l'univers entraînant deux types de nécessité : une pré-cosmique et spontanée et l'autre cosmique et déterminée.² Ce second type de nécessité correspond au principe de causalité, c'est-à-dire qu'il affirme que tout ce qui arrive est dû à la nécessité.

En ne mentionnant pas l'idée du tourbillon des atomes comme cause du mouvement de ceux-ci, les Épicuriens se concentrent essentiellement sur l'identification de deux types de

¹ Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. Diogène Laërce IX, 45 [DK 68 A 1].

² Sur la cause pré-cosmique et spontanée voir Partie II, Chapitre 1.

déplacements forcés¹ : « Puisqu'ils errent dans le vide, il faut que ces principes // se meuvent par leur poids ou par le choc d'un autre »² en conclut Lucrèce. Glissant dans l'espace infini, les atomes se déplacent de manière rectiligne, c'est donc le mouvement naturel dû à la pesanteur des atomes, ou bien, ils rebondissent en divers sens à cause des collisions entre eux, ceci est à proprement parler le mouvement forcé. Et c'est bien de cela qu'il est question lorsque Démocrite et Épicure évoquent la nécessité physique³, c'est-à-dire l'enchaînement strict de causes à effets.

Selon moi, cette analyse appelle de plus amples explications, car chez les Épicuriens il existe un type de mouvement atomique libre. En effet, Épicure en reconnaissant l'antinomie entre la nécessité du destin et le fait qu'il existe des choses dépendantes de nous,⁴ signale bel et bien que l'idée du destin au sens où il est le résultat de la nécessité inexorable des événements, constitue non seulement une source de craintes pour les humains, mais aussi une contradiction manifeste avec les phénomènes observables. Car tous ces phénomènes sont explicables, selon lui, par la raison à travers une méthode à caractère scientifique. On entend par « scientifique » un procédé fondé sur l'expérience sensible visant à établir la vérité ou la fausseté des faits qui relèvent de notre observation directe et également de ceux dont nous n'avons pas de connaissance évidente, par exemple les phénomènes célestes.⁵ Ce qui souligne un aspect philosophique hérité de Démocrite : la recherche des causes des phénomènes naturelles.⁶ Ainsi, par exemple, en matière d'explication physique, on peut considérer une méthode spécifique comme celle des explications multiples. Dans la *Lettre à Pythoclès*, Épicure estime qu'il est possible d'expliquer de plusieurs manières les événements célestes : « il y a une multiplicité de causes de leur production, tout aussi bien que de déterminations de leur essence en accord avec les sensations. Car il ne faut pas étudier la nature avec des principes vides et des décisions arbitraires, mais de la façon que le requièrent

¹ Épicure mentionne le tourbillon comme possible cause de la formation du ciel et des mouvements des astres dans sa *Lettre à Pythoclès*. Cf. *Pyth*, § 90-93.

² *Nam quoniam per inane vagantur, cuncta necessent // aut gravitate sua ferri primordia rerum, // aut ictu forte alterius*. DRN, II, 83-85.

³ Voir P. Morel, *Atome et Nécessité. Démocrite, Épicure et Lucrèce*. Paris, PUF, 2000.

⁴ Voir *Men.*, 133-134.

⁵ Voir « La méthode scientifique », Long et Sedley. *Les philosophes hellénistiques I. Pyrrhon. L'épicurisme*. Paris, Flammarion, 2001, pp. 187-199.

⁶ Héritée de Démocrite, l'étiologie ou recherche des causes des phénomènes naturels est un élément de la philosophie épicurienne très présent chez Lucrèce. Sur Démocrite voir P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.

les choses manifestes. Ce n'est pas de spéculations personnelles ni d'opinions vides que nous avons besoin dans notre vie, mais d'une existence sans trouble. »¹

Concernant la croyance en un destin inexorable, source de troubles, il faut souligner qu'elle vient, selon Épicure, de la mythologie et de la religion antique. Épicure et plus tard Lucrèce maintiennent une posture ouvertement critique vis-à-vis de ce genre de dogmes.² En effet, devant le destin il n'y a plus qu'à attendre son inévitable accomplissement ainsi que la récompense ou le châtement dans les Enfers, le royaume d'Hadès. Autrement dit, il annule et notre pouvoir d'agir et la responsabilité. Personne ne peut échapper à la fatalité, la liberté est donc illusoire. Les épicuriens soutiennent que la connaissance de la nature peut dissiper cette inquiétante croyance : « Ces terreurs, ces ténèbres de l'âme, il faut les dissiper. // Le soleil ni l'éclat du jour ne les transperceront, mais la vue et l'explication de la nature ».³ De surcroît, Lucrèce estime que les supplices des Enfers ne sont qu'une allégorie : « Ce sont plutôt les peurs des mortels en leur vie : // vaine crainte des dieux et du sort qui les guette ».⁴

Nous avons mentionné les deux mouvements contraints des atomes d'après la doctrine du Jardin : la chute et les collisions. Il faut noter que la notion de pesanteur des atomes produit un renversement de la conception de l'état pré-cosmique démocritéen⁵ : car si les atomes tombent à cause de leur poids propre, il n'est plus possible de penser l'existence d'un tourbillon initial donnant origine aux mondes, mais il faut plutôt imaginer une chute parallèle des atomes dans le vide infini ; « une pluie atomique » pour reprendre l'expression de Lucrèce quelques deux siècles plus tard, pour parler de la chute.⁶ En effet, Épicure estime que le tourbillon proposé par les premiers atomistes comme cause de la formation des mondes

¹ ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν. Οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται· οὐ γὰρ ἤδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρεῖαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν. *Pyth.* § 87-88 Voir également Fr. 81 Us. Au début de la *Lettre à Pythoclès*, le maître précise que les choses peuvent s'expliquer de façon multiple mais en accord avec les phénomènes. Il faut donc choisir l'explication vraisemblable (συμφώνως τοῖς φαινόμενοις). *Pyth.* § 87, voir aussi DRN, VI, 703-711.

² Lucrèce critique la *religio* parce qu'elle engendre des crimes comme le sacrifice d'Iphigénie. Cf. DRN, I, 80-101, voir également DRN, V, 1161 sq.

³ *Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necesses // non radii solis neque lucida tela diei // discutiant, sed naturae species ratioque.* DRN, I, 146-148.

⁴ DRN, III, 982-983. Voir le passage en entier : vv. 978-1023.

⁵ D'après certains témoignages Démocrite a attribué du poids aux atomes. (Aristote, *Génération et corruption*, I, 8, 326 a 9 [DK 68 A 60] ; Aristote, *Du ciel*, IV, 2, 309 a 1 sq. [DK 68 A 60] ; Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 569, 5 et 712,27 [DK 68 A 61] ; Théophraste, *Du sens* § 61 et 71 [DK 68 A 135]). Néanmoins, cet attribut ne joue pas un rôle dans le récit cosmogonique et notamment en tant que cause d'un mouvement.

⁶ Luc. DRN, II, 221-222.

est une explication insuffisante, car la naissance d'un monde dépend de conditions précises.¹ Il accepte néanmoins que le mouvement tourbillonnaire puisse être cause du mouvement du ciel. Le maître du Jardin tire de l'expérience sensible la notion de gravité et dans sa spéculation il l'applique pour penser l'état des choses précédant la formation des mondes, pour lui, le poids est bien la cause de mouvement et plus précisément de la chute.

Concernant les collisions, elles sont, selon lui, produites par une force externe à l'atome ; et sont le résultat de l'impulsion des atomes les uns sur les autres. Épicure explique ces deux mouvements atomiques dans la *Lettre à Hérodote*.² C'est une parfaite introduction à la fameuse notion de *clinamen*, dont on ne sait au début, s'il est simplement un mode de déplacement, un troisième mouvement ou bien une "cause" de plein droit.³ Disons-le d'emblée, le *clinamen* au sens d'un troisième mouvement, c'est-à-dire celui de la déclinaison, n'est pas attesté dans l'œuvre du maître qui nous est parvenue. C'est grâce aux témoignages de ses disciples et d'auteurs philosophiques partisans ou non de l'école, que l'on sait qu'Épicure a conçu cette notion.⁴ Pour leurs parts, ils y ajoutent également certaines précisions sur la fonction de la déclinaison au sein de l'atomisme.

La déclinaison des atomes est exposée d'une part chez Cicéron, Lucrèce et Philodème à la même époque, c'est-à-dire premier siècle av. J.-C.⁵ ; d'autre part, chez Diogène d'Énoanda, un épicurien grec, deux siècles plus tard.⁶ À partir de ces témoignages le mouvement de déclinaison atomique, *παρέγκλισις* ou *clinamen*, a été interprété effectivement comme la solution épicurienne à l'antinomie du destin et de la liberté (comment nous l'avons évoqué plus haut) et, parallèlement ladite déviation minimale a été ainsi comprise comme le fondement de la liberté humaine. C'est à l'origine de ce débat qui a pris le dessus sur l'explication même de ce qui est le *clinamen*, que se situe la critique cicéronienne.

¹ Cf. *Pyth.*, §§ 88-90. Sur les différences concernant les conditions de formation des mondes entre Démocrite et Épicure, voir Pierre-Marie Morel, « Corps et cosmologie dans la physique d'Épicure. *Lettre à Hérodote*, § 45 », *Revue de métaphysique et de morale* 2003/1 (n° 37), p. 33-49.

² *Hrdt.* § 43-44, sur la vitesse des atomes § 61.

³ D'après nous, le *clinamen* est un troisième mouvement atomique si on le considère d'un point de vue de la « dynamique des atomes ». Cependant, dans l'explication cosmologique il joue un rôle crucial, il est une cause de plein droit, plus particulièrement, il est la cause des mouvements créateurs. Voir Chapitre 1 Seconde Partie.

⁴ Depuis l'Antiquité, on a attribué la paternité de la déclinaison atomique au maître du Jardin. Voir principalement *Fin.*, I, 18-19 ; id. *Fat.* 21 ; Philodème, *PI*, 36 ; Diogène d'Énoanda, 54, col. 2-3 Smith. Pour un recueil critique sur ce sujet, voir Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique*, pp. 71-78.

⁵ *Phld.*, *PI*, 36. Ce texte vient confirmer l'existence de la doctrine du *clinamen* et de son origine chez Épicure mais il ne l'explique pas davantage.

⁶ *Diog.* *Œn.*, 54, col. 2-3 Smith.

1.1.1 Cicéron, la naissance d'une polémique

À présent nous examinerons les textes définissant la nature et la fonction du *clinamen* dans la philosophie du Jardin et nous commencerons avec Cicéron. Pourquoi placer un détracteur en premier lieu de cette recherche ? Tout d'abord, car c'est le premier interprète à le mentionner. Par ailleurs, il est le seul philosophe non-épicurien parmi ceux que nous allons étudier. Ajoutons qu'il dédie une quantité considérable de textes à la question.¹ Dans le chapitre précédent, nous avons rappelé son rapport avec l'école épicurienne et souligné l'ambiguïté de son témoignage. Pour mémoire, sa posture est très critique, voire ouvertement opposée aux philosophes du Jardin, et particulièrement à l'idée du *clinamen*. En effet, son désaccord ne relève pas exclusivement d'une critique du style soi-disant négligé des épicuriens mais surtout du contenu de cette philosophie. Or, cette lecture s'avère simpliste et tendancieuse, même si elle est sans doute fondatrice de la polémique sur le *clinamen*. Car, d'après l'Arpinate, concernant le domaine de la physique, Épicure ne serait qu'un vulgaire plagiaire de Démocrite, dont il aurait en outre complètement gâché la doctrine. De même, il considère qu'en éthique, Épicure est toujours ce mauvais copieur, mais cette fois avec le philosophe hédoniste grec Aristippe de Cyrène. Bien entendu, pour Cicéron, Épicure est encore allé à l'échec : il n'a pas aussi bien défendu la cause du plaisir d'Aristippe comme bien suprême.²

C'est dans ce cadre qu'il faut considérer les critiques cicéroniennes de la doctrine du *clinamen*. En admettant que le mouvement de déclinaison atomique a été formulé par Épicure, celui-ci est vraisemblablement une correction à l'atomisme présocratique, comme Diogène d'Œnoanda vient le confirmer.³ Remarquons au passage que, pour ce dernier, Épicure est tout sauf un voleur. Cicéron n'en a cure et met surtout en relief l'absurdité physique de ce procédé soulignant que la solution qui en résulte est encore plus ruineuse que le problème qu'elle est censée résoudre : comment est-il possible que les atomes se rencontrent puisqu'ils tombent en ligne droite dans le vide infini ? Au tout début du premier

¹ Il existe effectivement d'autres témoignages des auteurs non-épicuriens, notamment Plutarque (fr. 281 Us). Cependant, ils ne donnent pas plus d'informations. Sur les textes de Cicéron exposant le *clinamen* : *Fin.* I, IV, 19 ; I, 28 ; *Fat.*, III-IV, 6-8 ; X, 22-23 ; *N. D.*, I, XXV, 69 ; I, XXVI, 73.

² *Fin.* I, VI, 17 – 18 ; *Idem*, VII, 23.

³ *Fat.*, X, 23 et Diog. Oen. frg. 54 col. 2-3 Smith.

livre de son dialogue *De Finibus*, l'orateur fait une présentation critique de l'épicurisme, à l'égard de la déclinaison des atomes, il affirme :

Non seulement tout cela n'est que fiction puérile, mais Épicure n'a même pas atteint son but, car la déviation est une invention arbitraire. Il dit en effet que l'atome dévie sans cause ; or rien n'est plus honteux pour un physicien que de dire que quelque chose se produit sans cause. Et ce mouvement naturel de tous les corps pesants qu'il a lui-même établi comme principe, à savoir qu'ils tendent vers le bas, il l'a enlevé sans cause aux atomes ! Il n'a cependant pas obtenu le résultat en vue duquel il avait forgé cet expédient. Car, si tous les atomes dévient, jamais aucun ne s'agrégera ; si les uns dévient, tandis que les autres vont tout droit de leur propre volonté, d'abord cela équivaudra à attribuer des provinces aux atomes, les uns obtenant d'aller en ligne droite, les autres obliquement ; ensuite la rencontre tourbillonnante des atomes -héritée de Démocrite, qui s'y empêtre lui aussi -ne pourra produire le bel ordre de notre monde.¹

Pour Cicéron, la déclinaison des atomes est un recours fictif : une invention *ad libidinem*, tout à fait inutile, car Épicure n'arrive pas au résultat souhaité, à savoir assurer la rencontre des atomes qu'autrement tombèrent de haut en bas en ligne droite.² Mais cela n'est pas le plus honteux (*turpius*). Le vrai problème, d'après l'Arpinate, c'est que le *clinamen* n'a pas de cause (*sine causa*), faute grave pour un physicien. Cicéron admet que c'est Épicure l'auteur de cette déclinaison et qu'il caractérise cet écart comme le plus petit possible.³ Ce qui est effectivement attesté dans le texte de Lucrèce.⁴ Néanmoins, l'explication et critique que Cicéron fournit sur le fonctionnement du *clinamen* est clairement biaisée : comme nous le savons, dans la physique épicurienne il existe un mouvement naturel tendant vers le bas et qui est dû à la pesanteur des atomes, l'orateur a interprété la déclinaison atomique comme une attribution accordée aux atomes (ou même à certains atomes) à l'encontre du mouvement

¹ *Quae cum tota res est ficta pueriliter, tum ne efficit quidem, quod vult. nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur—ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere,—et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. [20] nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit. Fin. I, VI, 19-20.*

² Cf. *Fin. I, VI, 18-19.*

³ Voir *Fin. I, VI, 19.*

⁴ DRN, II, 216 sq.

de la chute. Il envisage alors deux scénarios pour le *clinamen*, à cela près qu'il les pousse également jusqu'à l'absurde : le premier consiste à imaginer que, si tous les atomes dévient (*si omnes atomi declinabunt*), ils ne formeraient jamais d'agrégats. Autrement dit, le changement de direction des atomes se ferait de manière simultanée, par conséquent, en déclinant un peu de leur chemin, ils reprendraient le cours d'une chute parallèle, c'est-à-dire sans avoir produit de collisions.

La deuxième option, non moins ridicule, est celle d'attribuer des fonctions particulières aux atomes : ainsi il y aurait une partie des atomes (*aliae*) qui pourrait décliner et une autre partie (*aliae*) qui tomberait en ligne droite grâce à leur poids (*suo nutu*), au moment de « la rencontre tourbillonnante (*turbulenta concursio*) » (mouvement emprunté à Démocrite). C'est ainsi qu'il n'y aurait plus que du chaos. Selon nous, il faut noter deux éléments très étroitement liés dans cette deuxième critique du *clinamen* : d'une part l'emploi d'une phrase propre au langage politique romain, Cicéron écrit : « *quasi provincias atomis dare* », qui veut dire : « comme si l'on attribuait des provinces aux atomes ». D'autre part, l'idée du désordre produit par l'action des atomes. En ce qui concerne le premier point, il n'est pas étonnant que Cicéron utilise le langage propre au champ politique pour exprimer la philosophie, néanmoins c'est l'effet comique qu'une telle image produit, ce qui suscite notre intérêt. Encore une fois, l'orateur croit attaquer le maître du Jardin avec sa propre doctrine : comme nous le savons, les Épicuriens rejettent l'idée d'un ordre divin dû à l'intervention d'une entité providentielle garant de l'organisation des atomes et donc des mondes, alors l'image qui suggère l'attribution des provinces résulte particulièrement comique, car les atomes obtiendraient des pouvoirs différents (les uns chutent, les autres déclinent). Mais, comment pourrait s'exercer cette distribution ? Mieux encore, qui pourrait attribuer de telles prérogatives à la matière ? Question ridicule parce que, d'après les atomistes, il n'existe pas un pouvoir supérieur aux atomes. Ainsi, ce serait nécessairement eux-mêmes qui doivent les répartir. Sur ce point, le philosophe d'Oxford Tobias Reinhardt considère qu'on peut rapprocher ce texte de *De Finibus* au paragraphe 46 de *De Fato*¹, où Cicéron note que :

¹ Reinhardt, T. "The Language of Epicureanism in Cicero: The Case of Atomism", dans *Aspects of the Language of Latin Prose*, 129, 2005, p. 173

« L'atome décline », dit Épicure. D'abord pourquoi ? Ils tenaient déjà de Démocrite une certaine force motrice, l'impulsion, qu'il appelle « choc », et de toi, Épicure, la gravité et le poids. Quelle est donc la cause nouvelle dans la nature qui fait dévier l'atome ? *Vont-ils tirer au sort entre eux à qui déclinera ou non ?* Ou pourquoi déclinent-ils de la quantité la plus petite, et non d'une plus grande ? Pourquoi d'une seule, non de deux ou de trois ? C'est là choisir, non discuter.¹

Il s'agit en effet de la même critique, à savoir l'introduction d'un mouvement atomique sans cause. On repère également son interprétation de l'atomisme : un premier système donné par Démocrite auquel Épicure a tout simplement ajouté le *clinamen* et cela sans aucune explication. Dans ce cadre, il évoque l'image du tirage au sort comme dans le passage de *De Finibus*. La *sortitio* ou tirage au sort était certainement une procédure fréquemment utilisée par les magistrats dans la Rome Républicaine, la Rome de Cicéron. La référence explicite à cette démarche politique dans ces deux passages où il est question de l'atomisme épicurien nous permet de soupçonner l'intention de l'orateur : pour lui, il s'agit de personnifier les atomes, ceux-ci, comme les magistrats romains, se repartent les fonctions. Cela explique également la seconde remarque évoquée plus haut : perdus dans le cours agité, les atomes ne peuvent pas parvenir à produire le bel ordre du monde (*hunc mundi ornatum efficere non poterit*).

Résumons les critiques cicéroniennes : le *clinamen* prouve la double erreur physique d'Épicure : l'absence de cause « physique » et l'artificialité de la solution au problème du déterminisme. Concernant la première critique, il faut noter que le cadre d'interprétation, c'est-à-dire le système de la causalité joue un rôle important. La causalité est comprise comme linéaire, autrement dit, c'est l'enchaînement des événements les uns après les autres : cause – effet – cause – effet et ainsi de suite. Dans un tel schéma la déviation atomique est réduite à l'absurdité : puisqu'elle n'a pas de cause physique antécédente, comment pourrait-on imaginer que les atomes s'écartent un petit peu sans avoir été poussés, sans aucune cause ? Cette remarque explique également l'autre défaut de la doctrine du *clinamen*, d'après

¹ “Declinat” inquit “atomus”. Primum cur? Aliam enim quandam vim motus habebant a Democrito impulsione, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, gravitatis et ponderis. Quae ergo nova causa in natura est, quae declinet atomum? Aut num sortiuntur inter se quae declinet, quae non? Aut cur minimo declinent intervallo, maiore non? Aut cur declinent uno minimo, non declinent duobus aut tribus? Optare hoc quidem est, non disputare. *Fat. XX, 46.*

Cicéron, à savoir son caractère fictif. En effet, on trouve à maintes reprises cette accusation dans l'œuvre philosophique de l'Arpinate. Pour lui, le mouvement de déclinaison n'a pas de sens dans le domaine de la physique, c'est pourquoi il déplace cette problématique de ce cadre à celui de l'éthique, qui pour lui est plus significatif. En effet, selon Cicéron, seule une préoccupation d'ordre moral pourrait être admise comme une raison suffisante pour expliquer cette invention aussi insensée. Rappelons qu'il a été jusqu'à écrire : « Épicure a inventé le *clinamen* parce qu'il craignait qu'autrement nous ne fussions pas libres ».

On constate que les critiques adressées par Cicéron posent déjà le fondement de la polémique qui perdure aujourd'hui : la fonction purement physique du *clinamen* comme nécessaire pour la rencontre atomique et son engagement pour garantir la liberté. Ainsi considéré, ce mouvement atomique n'est qu'une solution tout à fait maladroite au problème du déterminisme démocritéen. En effet, on trouve les mêmes remarques chez un autre critique de l'épicurisme comme Plutarque au premier siècle après J.-C. : « Les stoïciens ne concèdent pas à Épicure que l'atome dévie, ne serait-ce que d'un rien, disant qu'il introduit un mouvement sans cause surgissant du non-être ».¹ Et lui-même ajoute dans une autre œuvre : « Car eux non plus (les stoïciens et les péripatéticiens) n'accordent pas à Épicure sur des questions fondamentales une chose aussi minime que futile, à savoir qu'un seul atome puisse dévier tant soit peu, afin que se glissent dans l'existence les astres et les animaux et le hasard, et que notre liberté de décision ne soit pas ruinée ».²

Il résulte clairement que ce sont des topiques de la polémique contre les Épicuriens et qu'il faut les examiner dans le cadre des discussions sur le déterminisme (le destin) entre les écoles hellénistiques : les philosophes du Jardin sont accusés d'inventer un mouvement sans cause, qui serait source et fondement d'un univers indéterminé où il y aurait de la place pour notre liberté. Notons également que déjà à l'époque de Plutarque, deuxième siècle après J.-C., le *clinamen* est considéré comme la cause du hasard (τύχη) et que le penseur utilise une phrase stoïcienne pour désigner la liberté : τὸ ἐφ' ἡμῶν. De quel type de liberté s'agit-il ? Les Stoïciens et particulièrement Épicète considèrent cette liberté comme "ce qui dépend de nous" dans le contexte d'une métaphysique déterministe. Or, le problème de la liberté pour les Épicuriens est tout à fait différent, car même si l'expression épicurienne παρ' ἡμῶς semble

¹ Plutarque, *De animae procreatione in Timaeo*, 6, 1015 C= ad. fr. 281 Us.

² Plutarque, *De sollertia animalium*, 7, 964 C= ad. fr. 281 Us.

proche de la notion des Stoïciens, nous considérons que par cette phrase Épicure souligne surtout l'idée d'autodétermination (ce qui est en notre pouvoir) comme critique au déterminisme causal propre à l'idée du destin. En effet, dans sa *Lettre à Ménécée* il affirme que : τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, « ce qui est en notre pouvoir est sans maître ».¹

1.1.2 L'exposé de la doctrine du *clinamen* chez les disciples d'Épicure

Voyons maintenant les passages de sources proprement épicuriennes traitant le sujet du *clinamen*. La première impression est que si Cicéron s'attache à détruire la pensée d'Épicure, il en va tout autrement chez Lucrèce qui en est son plus fidèle disciple. Le livre II de son poème est consacré à l'exposition sur le mouvement atomique. Après l'explication des mouvements de chute et de choc, au sein des vers II, 216-220 figure l'exposé sur le *clinamen* : « dans la chute qui les emporte, en vertu de leur poids, // tout droit à travers le vide, en un temps indécis, // en des lieux indécis, les atomes dévient un peu ; // juste de quoi dire que le mouvement est modifié. »²

Dans la chute, mouvement naturel dont la cause est leur propre poids, les corpuscules dévient un petit peu. Pour mieux comprendre cette déviation, Lucrèce fait référence à notre expérience sur un phénomène naturel : il faut imaginer la chute comme la pluie tombante, les gouttes d'eau descendent parallèlement en ligne droite. La déclinaison, quant à elle, arrive comme un léger, voire imperceptible, changement de direction. Le poète précise deux caractéristiques de ce déplacement : il se produit dans un temps et un lieu incertain (*incerto tempore incertisque locis*). À ce moment, les atomes s'écartent à peine de la verticale qu'ils forment dans sa chute (*spacio depellere paulum, tantum quod momen mutatum dicere possis*). Le mouvement se produit alors de manière imprévue, et, il est vraiment subtil, discret. Autrement dit, on constate que l'atome est non seulement doté de poids, et donc de mobilité naturelle, mais plus encore de la capacité à se mouvoir. Nous avons mentionné en effet les mouvements forcés des atomes, la chute et le choc. Le *clinamen* est le troisième type de mouvement atomique. Il s'agit d'une dynamique des atomes simple dans ses principes

¹ *Mén.* § 133.

² *Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur // ponderibus propriis, incerto tempore ferme // incertisque locis spatium depellere paulum, // tantum quod momen mutatum dicere possis.* DRN, II, 217-220.

mais complexe dans ses résultats, car ces trois mouvements atomiques engendrent la totalité des choses existantes dans l'univers.

Ce dernier type de déplacement est éclairé par le poète dans les vers qui suivent. Il emploie son procédé habituel : le développement de ses raisonnements par *reductio ad absurdum* et les références constantes à l'évidence sensible. En premier lieu, l'argument cosmologique qui se trouve dans les vers 221 à 250. À la suite de celui-ci vient l'argument psychologique dans les vers 251-293. Le premier raisonnement peut se résumer ainsi : les atomes tombent dans le vide suivant une trajectoire droite et parallèle, pourtant ils se sont rencontrés, parce que le monde s'est formé. La rencontre des atomes est possible grâce à la déviation minimale.

Pour en revenir à l'argument psychologique, déjà exposé dans le chapitre précédent, la volonté -plus exactement la *voluntas*- des êtres vivants est évoquée par Lucrèce à cette occasion comme évidence du mouvement spontané des atomes. C'est pourquoi depuis l'antiquité, les philosophes ont cherché à comprendre le lien *clinamen* - *voluntas* que les épicuriens ont vu comme le point cardinal de leur doctrine. Ils se sont donc posé la question suivante : en quoi le *clinamen* explique-t-il la volonté humaine ? Autrement dit, on se demande quelle fonction psychologique les épicuriens peuvent bien réserver à la déviation atomique. Le passage de Lucrèce, en effet, ne fournit pas une explication détaillée sur le rapport existant supposé. Il est par ailleurs peu probable qu'il soit évoqué comme « évidence » mais plutôt le mouvement volontaire est une analogie de la déclinaison atomique. Dans tous les cas, il faut penser que ces deux sujets apparaissent ensemble dans les explications doctrinaires. Comme on peut le constater chez Lucrèce et chez Diogène d'Œnoanda, un autre philosophe épicurien :

Si quelqu'un a recours à la théorie de Démocrite pour prétendre qu'il n'existe aucun mouvement libre dans les atomes en raison de leurs chocs mutuels, et que par là il apparaît clairement que toute chose se trouve être mue par nécessité, nous lui répondrons : « ne sais-tu donc pas, qui que tu sois, qu'il existe aussi une forme de mouvement libre dans les atomes, que Démocrite n'a pas su découvrir et qu'Épicure a tirée au jour, qui est une déviation, comme il en fait la démonstration à partir des phénomènes sensibles ?¹

¹ Diog. Oen. frg. 54 col. 2-3 Smith.

D'après ce témoignage, la doctrine du *clinamen* une fois pensée par Épicure prolonge, nuance, et modifie considérablement la philosophie de Démocrite en affirmant qu'il existe un mouvement libre des atomes (ἐλευθέραν τινὰ ἐν ταῖς ἀτόμοις κείνησιν εἶναι) : il s'agit de la déviation. Ce passage confirme la remarque déjà faite par Cicéron sur l'origine dialectique de la déclinaison atomique et comme l'écrit plus précisément Morel d'une "correction".¹ Il est question donc d'un débat interne entre philosophes atomistes dont Lucrèce se fera l'écho en le suggérant sans pour autant le mettre en avant. Mais concernant la causalité atomique, contrairement à Cicéron, ni Lucrèce, ni Diogène d'Énoanda n'assurent que le *clinamen* est un mouvement sans cause. Bien plus, pour les deux auteurs épicuriens il semble clair que la démonstration se fait à partir des phénomènes sensibles, et particulièrement chez Lucrèce lorsqu'il évoque le mouvement des animaux.²

Les critiques adressées à la théorie de la déclinaison atomique épicurienne proviennent généralement, comme on l'a vu, de Cicéron, mais elles relèvent également d'une discussion fondamentale entre les écoles hellénistiques : le débat sur le déterminisme et la liberté. Dans les sources épicuriennes nous ne trouvons malheureusement pas une explication détaillée du *clinamen* à proprement parler. Néanmoins, comme l'étude de la nature chez les philosophes du Jardin implique nécessairement la compréhension du mouvement de la matière ; il est possible d'en déduire leur interprétation de ce mouvement.

Ainsi, lorsque les uns débattent, Lucrèce aborde le sujet tout autrement. Il nous permet d'accéder à un angle de réflexion particulier et méconnu des critiques : et si le *clinamen* plus qu'une problématique philosophique à résoudre, était plutôt un des éléments qui permettent d'envisager et d'expliquer la complexité et diversité de la nature ? Pour le poète, la déviation atomique joue avant tout un rôle dans la cosmologie, elle est à l'origine des mouvements générateurs et donc de la production de toutes les choses.³ C'est en quelque sorte un point de perspective particulier qui ouvre sur un monde de recherche, un mode de vie librement choisi, une philosophie de vie. Or, les historiens et interprètes successifs de cette philosophie

¹ Il s'agit bien d'une « correction » apportée au système de Démocrite comme le confirme le passage de Diogène d'Énoanda. Voir P. M. Morel, *Épicure : la nature et la raison*. Paris, J. Vrin, 2009 ; et du même auteur *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Presses Universitaires de France, 2000 ; voir également F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente : Il XXV libro dell'opera Sulla natura*. Academia-Verlag, 2006 ; M. Bollack « Momen mutatum (La déviation et le plaisir, Lucrèce II, 184-293) », dans J. Bollack, A. Laks (éd.), *Cahiers de Philologie, Études sur l'épicurisme antique I*, Lille, 1976, p. 161-201.

² Cf. DRN, II, 251-293.

³ Sur notre interprétation du *clinamen*, voir chapitre 1 de la seconde partie.

antique, en privilégiant l'analyse de la critique cicéronienne, ont fait du *clinamen* le point d'arrivée de la pensée épicurienne. Ainsi, la déclinaison atomique deviendrait, dans l'interprétation courante que nous nous proposons d'étudier, le garant de notre liberté.

1.2 Les interprétations contemporaines : variations sur la notion de *voluntas* et son rapport avec le *clinamen*

Le débat contemporain, engagé de longue date comme chacun sait, consiste *grosso modo* à concilier l'indétermination du *clinamen* avec l'action humaine. En général, les spécialistes d'aujourd'hui attribuent une fonction singulière à la déviation des atomes dans le domaine de la psychologie et cela d'après le sens qu'ils attribuent à la *voluntas*. Ils soutiennent en général que le mouvement atomique de la déclinaison est l'hypothèse des épicuriens pour introduire une rupture des pactes du destin et, de cette façon, nier la nécessité dans la nature tout en affirmant la liberté chez les êtres humains. Cependant, ils laissent de côté des questions de première importance, par exemple : la déclinaison atomique arrive-t-elle seulement dans le processus cosmogonique ? se produit-elle à l'intérieur de tous types de corps composés ? ou bien, elle a lieu uniquement dans tous les corps vivants ? et si c'est le cas, peut-on connaître la fréquence ?

En outre, rien ne vient nous expliquer comment la liberté peut naître d'un mouvement indéterminé. Le défi a ainsi été formulé par Sedley : « *Any interpretation must face the difficulty that Lucretius nowhere makes the precise contribution of the swerve explicit* ». ¹ Cette même difficulté a été aussi relevée plus récemment par Gigandet. ² Cependant, cela n'a pas empêché le développement et la généralisation de l'idée d'un *clinamen* qui serait garant de la liberté.

Pour faire face à ce défi conceptuel, la stratégie de certains spécialistes a consisté à replacer le système épicurien dans son contexte philosophique, c'est-à-dire, dans la discussion avec les écoles hellénistiques et notamment dans sa réaction à la philosophie

¹ Sedley, D. "Epicurus' Refutation of Determinism", dans *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano. Offerti a Marcello Gigante* Vol. 1, Naples, Bibliopolis, 1996, p. 46

² Alain Gigandet, « *Par'hêmas, voluntas, voluptas* : ce qui dépend de nous selon les épicuriens ». Communication dans le Colloque International « La naissance de la volonté » célébré du 27 au 28 septembre 2018 à l'Université Bordeaux-Montaigne.

classique de Platon et d'Aristote. Ce dernier point a été particulièrement profitable pour nous, car ils ont souligné l'importance des critiques d'Aristote à la théorie atomique de Démocrite comme source d'inspiration pour Épicure. D'après les spécialistes, le maître du Jardin, ainsi motivé, aurait corrigé la doctrine précédente, et, ce faisant, aurait, dans une certaine mesure, innové donnant naissance à une nouvelle philosophie.

Afin de montrer la portée du débat contemporain sur ce sujet, je voudrais insister tout d'abord sur l'année 1967, année de la publication de deux articles saillants qui ont fortement influencé le développement de la polémique jusqu'à nos jours. Le premier article est celui de Pamela Huby "The First Discovery of the Frewill Problem", le second est l'étude de David Furley "Aristotle and Epicurus on Voluntary Action" apparue dans son livre *Two studies in the Greek Atomist*. Ce point de départ nous permet d'envisager convenablement le développement de la discussion contemporaine parce que, d'une part le débat entamé dès la fin du XIX^{ème} siècle a abouti d'une certaine façon dans ces deux textes, et d'autre part, ces deux articles ont ranimé le feu de la discussion en établissant des nouvelles hypothèses, en l'occurrence la notion de liberté comprise comme volonté libre (*free will*) ; et la comparaison entre la psychologie aristotélicienne et celle épicurienne pour comprendre le rôle du *clinamen*. Nous ne prétendons pas pour autant qu'il n'y ait que ces deux postures dans l'histoire de cette polémique, bien entendu comme nous le verrons plus tard d'autres voix se sont fait entendre.

Mais pour présenter brièvement les interprétations contemporaines nous utiliserons principalement comme critère de classification le sens ou les acceptions qu'ils attribuent à la *voluntas*. Car, à nos yeux, le rôle qu'ils assignent au *clinamen* dépend, en dernière instance, de leurs définitions de *voluntas*. On peut d'ores et déjà distinguer quatre types d'interprétations de la signification de ce mot.

Ainsi, nous classons les interprétations considérant la *voluntas* d'un point de vue du *free will* ou « libre arbitre » dans un premier groupe. Le deuxième groupe comprend celles qui défendent une lecture psychologique, et dans quelque cas réductionniste, de la *voluntas* en la concevant comme l'action de vouloir ou la volition. Les auteurs interprètent ainsi l'acte volontaire comme celui où l'origine est l'agent, et ils font jouer différents rôles au *clinamen*. Les interprétations qui, d'une manière ou d'une autre, affirment l'autonomie « relative » de la *voluntas* par rapport au *clinamen*, constituent notre troisième catégorie : celle qui

rassemble les antiréductionnistes. Finalement, on regroupe les interprétations plus récentes, celle de O’Keefe (2005) et celle de Johnson (2013), car elles sont critiques vis-à-vis des interprétations précédentes et font émerger des éléments novateurs dans le débat : le premier suggère une théorie de l’identité (les états mentaux sont identiques aux processus neurophysiologiques) et défend que le *clinamen* joue un rôle dans la logique, notamment pour désamorcer l’argument « dominateur ». Le second propose une interprétation de la notion de spontanéité (*sponte sua* chez Lucrèce) en la distinguant du hasard et de la contingence : appliquée à l’action volontaire, elle affirme alors un pouvoir qui s’oppose à la force externe et à la contingence (accidents).

Pour établir ce critère de classification à partir de nombreux sens attribués au mot *voluntas*, nous nous sommes inspirés des articles de Bobzien et d’O’Keefe.¹ D’une part, Bobzien, à partir d’une enquête terminologique, distingue les différents types de problèmes entre le déterminisme et la liberté afin de bien les restituer dans les courants de pensée antique. Elle donne à cet égard les différentes définitions qui historiquement ont contribué à l’une ou l’autre des interprétations. De l’autre, O’Keefe dédie la première partie de son livre sur la notion de liberté chez Épicure aux discussions qui démontrent l’incompatibilité qui existe entre le déterminisme et la liberté dans cette philosophie.

1.2.1 Premier groupe d’interprétations : *clinamen* comme source de notre liberté et *voluntas* en tant que *free will*

Nous avons dit qu’Épicure et Lucrèce critiquent le déterminisme causal et qu’ils proposent en effet l’idée de *voluntas*. Ce point de la discussion est devenu particulièrement vif dans les années soixante avec l’introduction de la notion moderne de *free will* dans le débat. En effet, de nouveau la question de la *voluntas* face au déterminisme est posée mais cette fois-ci dans des termes tout à fait modernes : liberté comprise comme liberté de choix.² Dans

¹ Susanne Bobzien, “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”. *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, 1998, pp. 133-175 ; Tim O’Keefe, « Quel est le type d’incompatibilisme d’Épicure ? dans *Épicure et la liberté*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 12-28.

² Voir également la critique de P. Mitsis à cette interprétation : « Appendice : les épicuriens ont-ils découvert le problème du libre arbitre ? » dans *L’éthique d’Épicure. Les plaisirs de l’invulnérabilité*. Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 220-227, voir du même auteur l’article : « Did Ancient Greek Philosophers Have a Concept of Free Will ? (And Other Improper Questions) », *Poetry in Philosophy. Essays in Honor of Christos C. Evangelidou*, Parnassus Press, Fonte Aretusa, 2021, pp. 243-282.

l'interprétation habituelle, comme nous le savons, le sens attribué à celle-ci est, avec des variations plus ou moins grandes, celui du « libre arbitre », *free will* en anglais. Pamela Huby, Long et Sedley et Asmis¹ seraient les principaux tenants de cette posture. Pour eux, la capacité humaine de choisir le développement de l'action, parfois identifiée à une faculté psychologique, est clairement opposée à l'idée soutenant que les états passés des choses déterminent strictement le futur.² Néanmoins, comme nous le verrons, dans les textes épicuriens nous ne trouvons pas de confirmation claire et définitive de cette lecture.

1.2.1.1 Les limites du « *Freewill Problem* » posé par Pamela Huby

Commençons par le problème de la volonté libre (*free will*). Celui-ci est défini par Huby de la manière suivante : “The problem is seen as an attempt to reconcile the belief in human freedom, which is essential if men are to be able to act morally, with determinism, the belief that every event is fully determined in all its details by the sum of its precedent causes”.³ En philosophie moderne ou contemporaine, cette incompatibilité entre les croyances sur le déterminisme causal et la liberté humaine est devenue courante. Le problème de la volonté libre est effectivement un sujet majeur de la philosophie mais il n'est pas toujours aisé de cerner ses présupposés et son étendue. En effet, l'association entre la notion de liberté et celle de déterminisme est loin d'être évidente. Plus particulièrement encore si l'on interroge les idées préalables donnant lieu à cet antagonisme : c'est-à-dire que même lorsqu'on reconnaît que la notion de déterminisme et celle de liberté ne sont pas des concepts fixes et définitifs, et on tient compte de critiques et découvertes des disciplines modernes comme la psychologie ou les sciences naturelles, le noyau essentiel du problème semble rester irrésolu. Huby se demande donc quels sont ces présupposés et considère que pour approfondir et éventuellement trouver une solution satisfaisante, il faut retourner au moment où ce problème a surgi. D'après elle, ce moment a eu lieu dans l'Antiquité et, plus précisément chez Épicure.

¹ P. Huby, “The First Discovery of the Freewill Problem”, *Philosophy*, 4 (1967) ; A. Long, D. Sedley, *op. cit.*, p. 221 et Asmis “Free Action and the Swerve.” Review article of Walter G. Englert's *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*. dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, 1990: 269-285. Comme nous le verrons, Sedley se démarque de cette interprétation dans ses articles examinant les fragments du livre XXV du *Peri Physeôs*. Voir infra p. 90 - 91.

² Sur le type d'incompatibilisme d'Épicure, voir O'Keefe, *Épicure et la liberté*, pp. 12-28.

³ Huby, *op. cit.*, p. 353.

Ainsi, Huby soutient que malgré les difficultés (de sources, d'interprétations et de confirmations textuelles) il est possible de tracer une histoire probable '*a probable tale*' de l'origine de ce problème chez les philosophes grecs, ce qui permettra d'éclairer au même temps la nature du problème général. Le récit commencerait, selon l'auteure, déjà chez Aristote, mais ce serait le philosophe Épicure le premier à aborder le sujet frontalement. Notons préalablement que l'hypothèse générale d'Huby est fondée sur des notions qui, dès le départ, sont contradictoires, ainsi la définition de « volonté » pour elle est celle acceptée par les modernes : l'être humain possède une faculté psychique qui lui permet de choisir le développement de son action. Cette volonté, même si elle peut être orientée par certains de nos désirs et de nos croyances, s'en dégage pour s'affirmer comme *free will* ou libre arbitre. C'est pourquoi elle n'est pas complètement déterminée, progressivement elle devient, bien au contraire, libre est finalement estimée comme indéterminée. L'incompatibilité avec le déterminisme apparaît donc claire : si l'on soutient le principe de causalité, c'est-à-dire que tout événement produit un autre et cela dans un ordre temporel, on peut se demander si la volonté de l'être humain est également déterminée causalement. Et si ce n'est pas le cas, comment peut-on concilier cet antagonisme ? Or, ce principe de causalité s'avère indispensable pour la physique moderne, car l'étude des phénomènes naturels d'un point de vue scientifique exige le présupposé que tout ce qui arrive, arrive de manière causale. Tout comme le principe de liberté est fondamental pour les sciences humaines et l'éthique. Dans ce sens, l'incompatibilité constitue un sujet majeur de la métaphysique, et en général de disciplines modernes. Si aujourd'hui les termes de cette contradiction sont nets et clairs, ce n'était pas le cas de cette manière dans le monde Antique.¹

Revenons donc au texte de Huby sur l'apparition de la problématique. Pour quelle raison considère-t-elle que ce soit avec le maître du Jardin que débute le débat ? Elle envisage en même temps un point de vue historique et un point de vue doctrinal : sa réponse consiste à dire que, pour l'époque du commencement des philosophies hellénistiques, IV^e siècle av. J.-C., la notion de déterminisme causal n'est pas encore fixée ; elle est en cours de formation. Nous le savons, ce type de déterminisme affirme que tout ce qui arrive survient nécessairement comme résultat de ses causes précédentes. Le présupposé de l'époque est le suivant : tout est enchaîné inéluctablement. Cela vaut également pour l'action humaine et,

¹ Voir spécialement Susanne Bobzien, *op. cit.*

plus particulièrement, pour la psychologie. Autrement dit, nous sommes contraints d'agir d'une certaine façon, et par conséquent, nous ne sommes pas libres. D'après Huby, il est possible de repérer déjà chez Aristote certaines suppositions nécessaires à la formulation du problème mais Épicure a réalisé correctement cette aporie et il a tenté de la résoudre en modifiant la doctrine atomiste de Démocrite et en proposant un nouveau type de mouvement atomique, la déclinaison.

Regardons maintenant les détails de cette interprétation. Il faut noter d'emblée que malgré l'absence de sources directes, Huby considère comme confirmation de son hypothèse les textes de Cicéron et de Lucrèce, qui selon elle, présentent la déclinaison comme la solution de réconciliation du problème du déterminisme et son rapport à la liberté.

According to *tradition* this was to solve two problems for him: the change of direction would enable atoms otherwise falling all in the same direction and at the same speed to collide and so enter into larger combinations, and the fact that it occurred without cause would break the otherwise continuous chain of causation and so allow room for *freedom of action* by men, whose minds were composed of atoms and therefore subject to the same laws as everything else.¹

Observons que son point de départ s'appuie sur "l'interprétation traditionnelle" de la fonction du *clinamen* dans l'atomisme épicurien. Sans plus de précisions à cet égard, elle considère que les deux difficultés de la déclinaison atomique à résoudre, sont : d'une part, le problème du principe des collisions entre les atomes tombant dans le vide ; de l'autre, le déterminisme, car la rupture dans la chaîne causale donnerait lieu à la liberté d'action (*freedom of action*). Ce dernier constat montre clairement que pour Huby l'interprétation qu'elle nomme *traditionnelle* est celle qu'on a fait des témoignages de Cicéron et de Lucrèce. Elle part également du principe que le type de déterminisme auquel Épicure doit faire face est celui du déterminisme causal, qui s'appliquerait au mouvement des atomes et plus particulièrement à l'enchaînement des déplacements des atomes de l'esprit. Pour elle, c'est donc dans ce cadre que l'on peut considérer le *clinamen* comme la rupture de la chaîne causale. Pour autant, se faisant, l'historienne attribue aux philosophes latins mentionnés, un concept qui lui tient

¹ Huby, *op. cit.*, p. 358. Le souligné est à moi.

visiblement à cœur, mais qu'on ne trouve pas chez eux : c'est la notion de liberté d'action, *freedom of action*,¹ dans le sens où nous ne sommes pas absolument déterminés à agir d'une telle ou telle manière et, dès lors, c'est le libre arbitre qui est à l'origine de notre action.

Concernant la nature du problème tel qu'Épicure l'a conçu, Huby considère qu'une possible raison pour laquelle ce philosophe a repéré la contradiction entre le destin et la liberté se trouve dans son interprétation de l'atomisme de Démocrite et la réforme qu'il en a réalisée. Ce même fait expliquerait la négligence d'Aristote à l'égard du problème du déterminisme : c'est-à-dire que dans sa lecture du présocratique, le Stagirite n'aurait pas tout à fait identifié cette difficulté. Ainsi Huby évite une autre hypothèse pourtant bien plus plausible d'après sa réflexion éthique : Aristote attribuait que peu d'importance aux possibles contraintes externes déterminant les actions volontaires. Autrement dit, le maître du Lycée ne repère pas la possibilité d'un déterminisme psychologique.² En effet, Huby s'attarde dans l'analyse des textes d'Aristote concernant les actions volontaires, la délibération et l'incontinence, matière fondamentale de réflexion éthique du philosophe, pour montrer à quel point il était proche du problème et pour quelles raisons il ne l'a pas saisi.

Ainsi Huby, dans son article, mentionnant le livre III de l'*Éthique à Nicomaque* choisit le passage où Aristote étudie les actions volontaires et involontaires : « Étant donné que ce qui est fait sous la contrainte ou par ignorance est involontaire, l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. »³ L'action volontaire a résolument son point de départ dans la personne qui agit, quelles que soient les « motivations psychiques » nous mettant en mouvement : c'est-à-dire le désir, les passions ou la partie rationnelle de l'âme.⁴ De ce fait, la responsabilité morale est attribuée à l'agent. Aristote ne conçoit donc aucune sorte de destin ou de déterminisme causal. Ce qui aux yeux de Huby semble étonnant puisque la conclusion la plus évidente pour nous serait : "I conclude that Aristotle, while he was aware of most of the elements of the determinist argument, for one reason or another failed to put them all together and draw the—to us—obvious conclusion".⁵ On voit bien que l'opposition

¹ Voir la discussion sur la notion de *voluntas* au chapitre 1. Nous avons conclu que la *voluntas* est pour eux le mouvement volontaire des atomes de l'âme.

² *Ibid.*, p. 356-357.

³ Aristote, EN, III, 3, 1111a 21-24.

⁴ Voir également EE II, 6 y 7.

⁵ Huby, *op. cit.* p. 357.

entre « liberté » et déterminisme n'est pas de l'ordre de l'évidence pour Aristote. La liberté de chacun en ce sens présupposerait selon lui que nos actes ne viennent que de nous-même. Or, ce point est particulièrement complexe chez le philosophe. Il fait d'ailleurs l'objet d'un débat actuel¹ qui malheureusement rend le problème encore plus obscur.

Pour en revenir à l'hypothèse de Huby, selon laquelle Aristote n'aurait pas parfaitement cerné la difficulté qui représente le conflit entre la liberté et le déterminisme. Il est permis d'en douter. En effet, si l'on étudie en détail la thèse d'Huby, on repère une difficulté majeure : la définition de liberté. Concernant cette question rappelons ce qui a été soulignée par Bobzien dans deux de ses articles.² L'auteure estime que les conditions conceptuelles de la naissance du problème entre la « liberté » et le déterminisme ne vont se former qu'au II^e siècle après J.-C. avec la fusion progressive de la théorie aristotélicienne de la délibération et de la théorie stoïcienne du déterminisme et de la responsabilité morale. Il y a visiblement bien un problème d'anachronisme. Bobzien ajoute : "A free will problem (in the wider sense) thus arise only in the confrontation of the two philosophical systems, when later Stoic causal determinism meets late Peripatetic freedom to do otherwise - with such freedom understood as a necessary condition for moral responsibility".³

En effet, pour qu'il y est une formulation explicite du problème de la volonté libre, *free will*, il faut reconnaître un type de liberté particulier : le pouvoir d'agir autrement, c'est-à-dire la capacité de décider ou la possession d'une faculté d'arbitrage comme la volonté au sens du libre arbitre. Or, Huby ne définit pas ce qu'elle entend par « *freedom* ». Elle semble considérer ce concept d'un point de vue moderne lorsqu'elle affirme que la liberté humaine est nécessaire pour la responsabilité et qu'elle est en contradiction avec le déterminisme. En outre, elle examine la distinction *ekousios* – *akousios*, volontaire et involontaire, dans les éthiques d'Aristote et ne précise pas son analyse par rapport aux concepts qu'elle considère chez Épicure et chez Lucrèce (lequel est étudié seulement comme témoignage).

¹ Pour le débat sur la question de la responsabilité et le déterminisme chez Aristote, voir C. Natali, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004 ; PL Donini, *Aristotle and Determinism*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2010 ; P. Destrée, « Aristotle on Responsibility for One's Character », dans M. Pakaluk, G. Pearson (éd.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 285-318.

² Susanne Bobzien, "Did Epicurus Discover the Free-will Problem?" *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 200, pp. 287-337 et, "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *op. cit.*

³ Bobzien, *Ibid*, p. 172.

D'après cette perspective, l'idée de commencement d'une action est entièrement libre, autrement dit, il est question d'une liberté comme indétermination (presque absolue) des causes externes et internes au sujet. Or, c'est précisément ce type de liberté qu'on ne peut trouver ni chez Aristote, ni chez Épicure ni chez les Épicuriens. C'est ainsi que la liberté comprise au sens large actuelle ne peut être adaptée à la civilisation antique sans anachronismes, ainsi que les défauts d'interprétation qui en découlent.

En lien étroit avec cette difficulté d'interprétation, il faut considérer l'examen de termes grecs employés. Tout d'abord le mot *eleuteria*, l'équivalent de liberté, n'a pas été utilisé par Aristote dans son analyse citée de *l'Éthique à Nicomaque* et chez Épicure on le retrouve très rarement dans ses écrits¹ et il ne fait certainement pas référence à une liberté sans conditions ou à une liberté de décider ou d'agir. Le sens de ce terme semble être plus proche du concept d'autarcie : soit au sens d'une certaine indépendance, soit signifiant, comme on l'a vu chez Lucrèce, l'idée de ne pas avoir de maître.²

Finalement, bien que le texte d'Huby ait ouvert le débat sur le *freewill problem* chez les philosophes anciens, l'analyse qu'elle propose présente deux problèmes : d'une part, le travail sur les sources devrait être plus approfondi, particulièrement en ce qui concerne les expressions et les concepts utilisés par les philosophes grecs pour désigner la liberté ou l'action volontaire, de l'autre, l'auteure part de la notion de *free will* au sens moderne sans la moindre critique réflexive.

1.2.2 Deuxième groupe d'interprétation : *Voluntas* comme action de vouloir (*volition*) ou les effets du *clinamen* dans la psychologie épicurienne

Au-delà du problème du libre arbitre ou volonté libre, les interprétations contemporaines ont cherché à rendre intelligible la doctrine épicurienne. Sans oublier la contradiction avec le déterminisme, les auteurs ne discutent pour autant pas l'origine de cette problématique. La discussion vise plutôt à comprendre le sens et la portée de l'acte volontaire dans la

¹ En effet, dans les textes conservés du maître du Jardin, le mot *eleuteria* n'apparaît que dans la SV, 77. Pour approfondir dans cette notion, voir Épicure, *Sur la nature*, XXV (34, 21-22 Arrighetti et 34, 26-30 Arrighetti). Épicure utilise ce terme dans son sens juridique comme affranchir dans les fr. 217 (p. 168, 11) ; en référence à l'éducation libérale (τὴν ἐλευθέραν καλουμένην παιδείαν) fr. 164 (p. 150) et en parlant sur le mode de vie (ἐλευθέρας βιοτῆς) fr. 196 (p.160)

² Voir la dernière section du chapitre précédent.

philosophie d'Épicure. Nous avons signalé que l'étude de David Furley publiée en 1967 marque sans doute un tournant dans l'explication classique du *clinamen* et de la volonté chez les épicuriens. Il convient d'exposer brièvement en quoi consistait l'interprétation classique avant de montrer comment s'est opérée cette transformation dans le récit de la polémique. On note également que ces interprétations ont un point en commun : elles cherchent à comprendre la manière dans laquelle le *clinamen* agit, produit ou permet l'action de vouloir.

1.2.2.1 Interprétations les plus répandues (fin XIX^{ème} – première moitié du XX^{ème})

Pour Giussani,¹ Bailey² et plus récemment dans la reprise de cette thèse classique, pour Purinton,³ le *clinamen* a été introduit pour mieux expliquer la volition (*act of will* et *volition* chez Purinton) ou acte de vouloir. Les deux premiers auteurs supposent que la déviation d'un atome de l'âme a lieu dans la séquence des mouvements du processus de perception avant d'apporter une réponse à ces images perçues, autrement la réponse serait purement mécanique et donc nécessaire. Ainsi, le *clinamen* doit se produire entre le stimulus et la réaction pour que l'action résultante soit libre. Purinton renouvelle cette idée lorsqu'il affirme : « volitions are cause from the bottom up by swerves ». ⁴ Il soutient donc un réductionnisme, c'est-à-dire que pour lui les mouvements des atomes déterminent les états mentaux comme celui de la volition. Ainsi, le *clinamen* produit les volitions, celles-ci sont des nouveaux départs des mouvements à niveau macroscopique. Par ailleurs, il critique les interprétations dites « non-orthodoxes » ⁵ et met en avant un argumentaire sur le débat de la doctrine du *clinamen* à l'époque de Cicéron. D'après sa lecture, Épicure lui-même a moins donné d'importance à la question du *clinamen* qu'à la critique du déterminisme. C'est ainsi qu'il explique comment a surgi la polémique dans la transmission de la doctrine du Jardin.

¹ C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, E. Loescher, 1896.

² C. Bailey, *Epicurus: The extant remains*. Oxford: Clarendon Press, 1926 ; (avec introduction de I. Edman : New York, Limited Editions Club, 1947).

³ J. Purinton, "Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve", *Phronesis* 44, no. 4, 1999.

⁴ *Ibid.*, p. 279.

⁵ Il critique particulièrement les interprétations de D. Furley, "Aristotle and Epicurus on Voluntary Action", dans *Two Studies in the Greek Atomist*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1967 ; W. Englert, *Epicurus on the swerve and voluntary action*, The American Philological Association, USA, 1987 ; D. Sedley, « Epicurean Anti-Reductionism », dans J. Barnes, M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 295-327. Nous allons exposer ensuite leurs points de vue.

Il est effectivement probable que la polémique sur le *clinamen* soit née au moment de la diffusion et de la discussion entre philosophies hellénistiques, c'est-à-dire à l'époque romaine. Nous avons auparavant signalé cette possibilité. Or, concernant ce courant d'interprétation, il nous semble que la difficulté qui se présente risque d'être plus épineuse et paradoxale que celle qu'ils tentent de résoudre, puisqu'ils déterminent d'une certaine façon les conditions physiques dans lesquelles la déclinaison a pu avoir lieu. En outre, leur notion de *voluntas* comme l'action de vouloir est assez proche de l'idée d'une faculté de vouloir (*faculty of will* d'après Purinton). Or, il est improbable que cette faculté soit déterminée par le *clinamen*.

1.2.2.2 L'acte volontaire a son origine dans l'agent. Le *clinamen* sauve la *voluntas* de la nécessité

En rupture avec cette lecture orthodoxe nous retrouvons l'étude pionnière de David Furley sur ce sujet.¹ La différence principale repose sur la manière dont il considère la *voluntas*, pour lui, il s'agit des actions volontaires caractérisées pour avoir son origine dans l'agent. En partant de cette notion, il réinterprète la fonction du *clinamen* dans le registre psychologique. Dans son texte, Furley analyse la psychologie épicurienne et la met en rapport avec la philosophie aristotélicienne, notamment avec l'idée d'acte volontaire et involontaire développée dans l'*Éthique à Nicomaque* et les explications sur les mouvements des animaux présentés dans les travaux biologiques du philosophe. Après un examen très détaillé de la psychologie épicurienne, il conclut que le *clinamen* n'a pas de fonction spécifique dans le processus de l'acte volontaire et affirme : « The swerve, then, plays a purely negative part in Epicurean psychology. It saves *voluntas* from necessity, as Lucretius says it does, but it does not feature in every act of *voluntas* ». ² D'après lui, le *clinamen* joue un rôle crucial dans la cosmologie mais il n'est pas nécessaire en psychologie. En ce sens, le *clinamen* assure la flexibilité, pour ainsi dire, de l'organisation des atomes de l'âme, celle-ci peut être modifiée au moyen de la pratique de la philosophie, de l'apprentissage, de la mémorisation, de la perception d'un certain type d'images et d'une capacité à juger ces images. Pour résoudre

¹ D. Furley, "Aristotle and Epicurus on Voluntary Action", dans *Two Studies in the Greek Atomist*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1967.

² *Ibid.*, p. 232.

donc le problème de la liberté, il souligne l'idée d'un caractère qui n'est pas rigide ou fixé depuis la naissance et il attribue en outre une fonction majeure au processus de formation du caractère. À la fin de son étude, il définit la liberté pour les Épicuriens de cette manière : « it consists rather in the fact that his *psyche* is the product of his own actions and is not unalterably shaped by some “destiny” from the time before his birth ». ¹

Le développement le plus récent de ce mouvement de pensée est celui de Suzanne Bobzien.² Elle considère la personne entière dans ses états mentaux comme la cause d'une action (*whole-person model of agency*) et estime ainsi que le *clinamen* ne cause pas chaque acte volontaire. Cependant, grâce à sa survenue éventuelle, la constitution de l'âme peut se briser et par suite donner lieu à des changements d'états d'esprit qui, une fois modifiés, déterminent ses actions.³

1.2.2.3 Possibles rôles du *clinamen* vis-à-vis l'action volontaire

En considérant la lecture de Furley mais conservant partiellement une des interprétations orthodoxes (le *clinamen* joue un rôle en psychologie) les auteurs ont proposé les solutions suivantes pour résoudre l'aporie *clinamen-voluntas* : Saunders affirme que ce mouvement indéterminé des atomes est supposé dans les actes volontaires qui exigent un effort significatif de ses agents.⁴ Englert accepte d'une certaine manière cette ligne d'interprétation développée par Furley, néanmoins, selon lui, le rôle de la déviation devrait être saillant dans chaque action volontaire individuelle. Il propose donc de considérer le *clinamen* comme le déclencheur qui traduit les désirs en actions. De cette façon, il suggère qu'Épicure a proposé le *clinamen* comme ἀρχή interne du mouvement. En effet, une telle idée est en accord avec le modèle d'Aristote dans ses *Éthiques* où il propose le σύμφυτον πνεῦμα comme source interne des actions volontaires. Ainsi, le *clinamen* permettrait de distinguer les actes volontaires des actes involontaires.⁵ Finalement, Fowler a interprété le *clinamen* comme un

¹ *Ibid.*, p. 235.

² S. Bobzien, Did Epicurus discover the free will problem? *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 2000, p. 287-337.

³ J'ai placé l'interprétation de Bobzien dans ce lieu parce qu'elle considère le rôle du *clinamen* d'une façon similaire à D. Furley. Son analyse est très riche, particulièrement l'examen du problème de la volonté libre « *freewill* ». En effet, elle soutient qu'Épicure n'a pas vraiment envisagé cette question.

⁴ T. J. Saunders, "Free will and the atomic swerve in Lucretius", *Symbolae Osloenses*, LIX, 1984, 37-59.

⁵ W. Englert, *Epicurus on the swerve and voluntary action*. The American Philological Association, USA, 1987.

mouvement qui, bien qu'il soit aléatoire, est assez fréquent dans l'*animus*, plus exactement dans la *quarta natura*¹, de sorte qu'il soutient que son effet dépend de la constitution de l'âme (*animus et anima*).²

1.2.3 Troisième groupe d'interprétation : *Voluntas* comme état mental, le *clinamen* est-il vraiment nécessaire pour la psychologie ?

Le troisième groupe s'identifie pour soutenir une lecture antiréductionniste. Ce courant d'interprétation du problème du *clinamen* et de la volonté, s'est ouvert à partir de la publication de fragments de textes d'Épicure. En effet, la parution des fragments du livre XXV de *Sur la Nature* écrit par le maître du Jardin a fourni du matériel précieux pour reconstituer plus en détail sa réflexion sur le déterminisme et le type d'atomisme qu'il prônait vis-à-vis de la doctrine présocratique. En partant donc de cette nouvelle source ainsi que des connaissances déjà acquises jusqu'à présent, les études suivantes suggèrent une révision plus soucieuse du type de causalité entre les deux dimensions : celle des atomes et celle des êtres vivants. Le point fort de leur argumentation est la critique ouverte au réductionnisme et plus précisément à celui de l'atomisme démocritéen, entendu comme « une physique qui explique le supérieur par l'inférieur, ou encore une théorie qui réduit tout réel à la matière (atomes et vide) qui le constitue ».³ Les différences, comme nous le verrons, résident dans le rôle qu'ils assignent au *clinamen* dans la psychologie ou encore dans la philosophie de l'esprit épicurien.⁴

Considérons premièrement les travaux de Sedley où il développe une théorie de l'émergence. Dans son article « *Epicurus' Refutation on Determinism* », le savant anglais soutient que le *clinamen* n'est pas impliqué dans l'acte même de la volition mais plutôt, en tant qu'élément d'indétermination du mouvement atomique. À ses yeux, le *clinamen* permet

¹ Sur la *quarta natura*, voir l'article de Giulia Scalas, « Entre *peripatos* et *kepos* », *Philosophie antique* [En ligne], 19 | 2019, URL : <http://journals.openedition.org/philosant/3119> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.3119>

² D. Fowler, *Lucretius on atomic motion. A commentary on De Rerum Natura Book Two, lines 1-332*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

³ Morel, P.-M. *Démocrite et la recherche des causes*, p. 29.

⁴ La philosophie de l'esprit consiste en l'étude de la nature de l'esprit et ses rapports avec le monde, voir spécialement J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1992 ; et F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*.

la formation de propriétés émergentes dans l'esprit. Sedley approfondit son analyse dans l'article : « *Epicurean Anti-reductionism* » où il développe l'idée de l'émergence, à savoir lorsque la matière atteint un degré élevé de complexité, elle acquiert des propriétés non-physiques pouvant agir sur la structure atomique. Il affirme : « the 'mind' is itself the physical organ of consciousness' comparable to the brain and nervous system in modern physiology. But 'the mind's volition' (its *voluntas*, 257, 261, 270, 276; its *studium*, 268) can only be an accidental property of that organ. [...] Yet volition is said to act upon our atomic matter ».¹ C'est ainsi, qu'il suggère que le *clinamen* aurait été introduit afin de rendre possible l'existence d'une causalité descendante (*downward causation*) en introduisant effectivement une indétermination minimale au niveau atomique. Quoique cette interprétation semble séduisante, on comprend mal comment la déclinaison des atomes pourrait être causée par un état mental, en l'occurrence la volition, et comment il faudrait interpréter l'évidence textuelle, notamment le passage II, 261-293 de Lucrèce. Les savants contestant cette explication ont développé plusieurs exégèses mais tout en demeurant toujours antiréductionnistes. De sorte que dans sa critique de cette interprétation, Sharples² souligne que, si nous suivons l'interprétation de Sedley, nous devrions accepter que la déclinaison des atomes ait deux causes : en l'occurrence, une cause purement physique et une autre opérant à niveau psychologique. Il ajoute pourtant que cette dernière devrait avoir une certaine justification atomique afin de lier les deux niveaux, autrement on parlerait de corrélation mais non d'une action causale. En outre, il formule l'objection suivante : « just because swerves are intrinsically random, to ask whether or not they would occur under different conditions is illegitimate ».³ On ne peut pas en effet connaître davantage les conditions préalables pour qu'un *clinamen* ait lieu ou non.

Pour sa part, Phillip Mitsis⁴ a également signalé quelques problèmes d'une possible théorie de l'émergence chez Épicure, fondamentalement la difficulté d'expliquer adéquatement le surgissement des propriétés.⁵ Dans son étude dédiée à l'éthique épicurienne,

¹ Sedley, D. "Epicurean Anti-reductionism" dans *Matter and Metaphysics*, J. Barnes, M. Mignucci (éd.), Naples, Bibliopolis, 1986, p. 318.

² Sharples, R. "Epicurus, Carneades, and the atomic swerve", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 38.1, 1993.

³ *Ibid.*, p. 178.

⁴ On a consulté fondamentalement la traduction française de cet ouvrage : P. Mitsis, *L'éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 217.

il analyse le rôle de la raison dans le processus de modification du caractère. À partir de cette étude, il s'interroge sur le rapport entre la déclinaison et l'action humaine et, en général, entre le niveau microscopique et le niveau macroscopique. Il écrit à ce sujet : « Épicure ne fait jamais fond sur des indéterminations macroscopiques dans sa théorie éthique ; par conséquent, Épicure doit penser que les déviations ont des effets non aléatoires sur l'autonomie pratique et le caractère humains. En même temps, une théorie générale de la déviation est nécessaire pour préserver l'indétermination au niveau des explications microscopiques ; cela doit rester un trait permanent des explications atomiques : les déviations peuvent se produire en des temps et lieux non déterminés. »¹ Autrement dit, bien qu'Épicure n'admette pas que le *clinamen* ait des effets directs sur l'action ou le caractère humain, ce mouvement atomique est sollicité au niveau des atomes afin de préserver l'indétermination. Le *clinamen* est ainsi écarté de la réflexion éthique, car pour le maître du Jardin, la raison nous assure le contrôle suffisant de nos actions.

Concernant ce débat, Mitsis conclut que « La déviation est une arme utile contre le réductionniste, du fait qu'elle s'oppose à la thèse selon laquelle on peut, par principe, proposer une telle réduction. Ce que la déviation ne fait pas, cependant, c'est expliquer comment les structures de la raison et l'action humaine délibérée peuvent se produire à partir de propriétés insensibles plus simples. Mais cette faille explicative n'est pas propre à la déviation ; elle participe de la difficulté plus générale que rencontre Épicure à faire sortir la vie de la matière. »² Bien que ce jugement soit tout à fait bien fondé, surtout la première partie, on peut s'interroger sur le rôle explicatif véritablement assigné au *clinamen* d'après le poète latin au sein du cadre général du mouvement atomique.

Sur les interprétations antiréductionnistes, on pourrait être tenté de considérer une différence et une certaine indépendance entre les deux types de causalité à l'œuvre dans l'épicurisme : une purement atomique et autre d'ordre intentionnel qui serait propre aux animaux. Dans ce cas, une théorie de l'émergence nous aiderait à expliquer les états psychologiques, tel que la volition, sans rapport de causalité direct aux états physiques et admettant un rapport purement de corrélation ou alors même une relative indépendance. De cette sorte, il faudrait considérer ce que Morel souligne concernant une doctrine de

¹ *Ibid.*, p. 211 – 212.

² *Ibid.*, p. 219.

l'émergence, à savoir qu'étant donné cette indépendance « la déviation n'apparaît plus comme *la* solution au problème de la liberté et sans doute ne doit-on pas surestimer sa fonction théorique ». ¹ On note que cette conclusion rejoint en effet celle de Mitsis, au sens où ils considèrent de manière restrictive le rôle du *clinamen* dans la psychologie, plus précisément dans l'action volontaire.

Parmi les interprétations proposant une certaine autonomie du niveau mental, examinons les apports de Julia Annas² et Francesca Masi.³ Dans son étude concernant la théorie de l'esprit chez les épicuriens, Annas observe également que les actions libres ne peuvent pas être réduites à de simples apparences d'engagements atomiques. C'est ainsi qu'elle propose une interprétation proprement psychologique des actes volontaires, c'est-à-dire en tenant compte de la composition et du fonctionnement de l'âme on peut expliquer suffisamment la capacité de mouvement autonome propre des vivants. En effet, la quatrième nature composant l'âme et qui n'a pas de nom (*natura omnino nominis expers* III, 241-242) est extrêmement subtile et mobile ; elle est la première à diffuser la sensation, en conséquence, il est donc envisageable que grâce à ce singulier agencement de l'âme nous puissions agir de plein gré. À la suite de son argumentation, Annas s'interroge non seulement sur le rôle du *clinamen* dans l'action mais sur la pertinence de sa formulation. D'après elle, la déclinaison atomique n'est pas du tout sollicitée ni dans la compréhension de l'action libre ni dans la réfutation du déterminisme⁴ et, vraisemblablement cette théorie a pu être mise en place tardivement ou même à peine envisagée par le maître du Jardin. À ce propos, elle conclut : « It is also possible that Epicurus himself had no very definite theory of how the swerve underpins free agency, and that later Epicureans filled in the story, possibly in divergent ways, just as modern scholars do ». ⁵

¹ Morel, P. M., *Épicure*, p. 165.

² J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992.

³ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « Studies in Ancient Philosophy », vol. 7, 2006.

⁴ Annas écarte la nécessité de la théorie du *clinamen* dans les deux cas puisqu'on peut faire découler des explications suffisantes à partir des textes épicuriens. Concernant le problème du déterminisme, elle écrit : «The whole thrust of arguments like Epicurus' refutation of determinism is that we are entitled to our folk psychology beliefs as they are; they cannot be undermined by philosophical theories such as determinism. The swerve theory seems to backtrack on this: the thought that our belief in our own free agency needs the swerve theory to support it suggests that we are really not, after all, entitled to our ordinary beliefs as they are». Annas, Julia. «Action and Freedom of Action» in *Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 182-183.

⁵ *Ibid.*, 188.

Le travail de Masi, présentant un examen de la théorie de l'esprit d'Épicure, s'attarde dans l'analyse des fragments du XXV livre de *Sur la nature* afin de reconstruire l'explication sur l'origine et la formation de nos états mentaux. En ce qui concerne notre sujet, l'auteure met en lumière l'origine dialectique de la doctrine du *clinamen*. En effet, d'après les témoignages de Diogène d'Énoanda et de Cicéron, on peut déduire qu'Épicure répond à une critique assez répandue (probablement venant d'un partisan de Démocrite) qui prétendait soutenir un fatalisme résultant des chocs atomiques. D'après Masi « è plausibile pensare che la dottrina del *clinamen* sia stata introdotta per garantire la validità di tutte quelle pratiche reattive che già nel XXV libro venivano utilizzate a riprova dell'esistenza di un potere causale nei soggetti agenti, e, quindi, che la teoria della deviazione sia stata introdotta proprio per giustificare quel potere stesso ».¹ Par conséquent, elle considère que la fonction du *clinamen* dans cette doctrine est celle de préserver la capacité d'autodétermination des sujets, autrement dit, la déviation atomique est la condition de la *voluntas*.² Sur ce point, Masi est d'accord avec l'interprétation de Furley et de Bobzien exposée auparavant.³

On notera que les interprètes soutenant la thèse anti réductionniste définissent la *voluntas* d'un point de vue psychologique non « physicaliste ». On entend par physicaliste la définition donnée par Long et Sedley : « réduire l'esprit humain à un mécanisme ».⁴ Une telle perspective suggère qu'il faut réévaluer le rôle du *clinamen* lorsqu'il est supposé dans la production des actions volontaires. Comme nous l'avons signalé, les auteurs considèrent que pour expliquer les actions volontaires le *clinamen* n'a qu'une place marginale. Fondamentalement la déclinaison atomique serait la condition de possibilité de la liberté ou bien, plus largement, la condition cosmologique.

¹ F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, p. 228.

² *Ibid.* p. 238.

³ Voir *supra* p. 88 – 89.

⁴ A. Long, D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques I. Pyrrhon, L'épicurisme*. Traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, p. 151.

1.2.4 Quatrième groupe d'interprétation : hypothèses les plus récentes pour renouveler le débat

Dans cette dernière section, nous allons exposer brièvement les deux interprétations les plus récentes du rapport *clinamen* – *voluntas*. Dans son livre dédié à la question de la liberté chez Épicure, O'Keefe discute amplement l'interprétation « classique » du *clinamen* qui voudrait lui attribuer un rôle quel qu'il soit dans la production de la *voluntas*. Il analyse également les principales sources textuelles de ce débat : Épicure, Lucrèce, Aristote et Cicéron, afin de démontrer que la reconstruction moderne de la pensée d'Épicure sur la liberté n'a pas de bases textuelles véritablement solides. D'après lui, la préoccupation principale d'Épicure à l'égard de la liberté ne vise pas d'autre but que de préserver la rationalité du comportement humain. Pour le dire autrement, la rationalité est nécessaire à l'élaboration de la responsabilité et donc pour l'éthique. O'Keefe situe la formulation du *clinamen* dans le contexte du débat hellénistique sur le fatalisme : « J'estime que Cicéron dans le *De fato* décrit clairement la menace fataliste à laquelle Épicure pense être confronté et la façon dont la déviation est censée nous protéger de cette menace. Le problème auquel fait face Épicure et la solution qu'il propose sont semblables au problème auquel Aristote fait face et à la solution qu'il propose dans le *De l'Interprétation* 9. »¹ Pour le maître du Jardin le *clinamen* est l'hypothèse qui sert à faire face à l'argument « dominateur » des mégariques.²

À mes yeux, l'analyse d'O'Keefe a renouvelé le débat contemporain en introduisant une hypothèse novatrice dont la principale vertu serait, comme lui-même le souligne, son support textuel. Selon nous, l'interprétation de l'auteur contribue à la discussion sur deux points fondamentaux de que l'on aborde le thème de la liberté chez les épicuriens. Premièrement, il met en cause les thèses antiréductionnistes et il propose une lecture d'Épicure à partir de laquelle il réinterprète les passages du chapitre XXV de *Sur la Nature* afin reconstruire une théorie de l'identité de l'esprit. Ce faisant, il prétend démontrer que l'on peut comprendre la philosophie de l'esprit sans avoir recours à la déviation des atomes. Secondement, à l'instar de Mistis ou Sedley, il défend l'idée qu'Épicure veut préserver la capacité que nous avons d'utiliser la raison pour contrôler nos actions. Pour autant, O'Keefe va plus loin que ces

¹ O'Keefe, *Épicure et la liberté*, p. 138

² Voir l'argumentation de l'auteur à cet égard dans le chapitre 6 « La déviation et le destin » de son œuvre cité : *Épicure et la liberté*.

derniers dans son analyse, puisqu'il élimine purement et simplement le rôle du *clinamen* : « la déviation n'a aucun rôle direct nulle part, ni dans la formation du caractère, ni dans la formation de la *voluntas*, ni dans l'exécution des décisions prises par la *voluntas*. Mais plutôt, elle ne fait que contribuer à maintenir le futur ouvert contre la menace que représentent les arguments de l'école dialectique de Mégare, lesquels, en cas de succès, fixeraient le futur, alors que la fixité du futur, en ce sens, serait incompatible avec l'action efficace. »¹

Travaillant sur le même sujet mais à partir d'une perspective bien différente de celle d'O'Keefe, Johnson préfère poser la question de la *sponte sua* ou spontanéité comme cause de la nature, en la distinguant de l'indétermination et de la contingence. Dans son article "Nature, Spontaneity and Voluntary Action in Lucretius" Johnson réalise une analyse approfondie de cette notion centrale chez le poète latin. Ce terme (*sponte sua*) est employé de manière systématique et technique tout au long du poème pour faire référence à une variété de phénomènes naturels, que sont le mouvement des atomes ou de certaines entités naturelles comme la terre ou encore le développement culturel des humains. En outre, il nous permet de découvrir que chez le poète la notion de spontanéité trouve peut-être son origine dans l'*automaton* de Démocrite.

Par ailleurs, il souligne le sens proprement politique que la *sponte sua* revêt en latin, puisqu'elle est un antonyme aux concepts d'oppression ou de servitude. Elle signifie donc ce qui se fait sans être forcé ou soumis à une autorité externe mais de manière libre. L'utilisation politique du terme par Lucrèce est plus ou moins explicite dans le texte. À cet égard, Johnson fait la remarque suivante : "Later critics of Democritean and Epicurean philosophy conflated spontaneity with chance or luck, and this is largely the reason that atomists, including Lucretius, have been accused throughout history of making chance and luck the causes of everything. Epicurus' or Lucretius' discussion of the 'swerve' did not help matters with either the ancient or modern critics. But through a study of their use of the concept of spontaneity, one can see that what the atomists are committed to is not lack of order or violation of law, but rather lack of external constraint or control and domination."²

Pour lui, la confusion qui entoure la signification du terme *sponte sua* provient essentiellement d'un amalgame conceptuel, pour ainsi dire, entre l'idée de chance, fortune et

¹ *Ibid.*, p. 166.

² Johnson, M. R., "Nature, Spontaneity and Voluntary Action in Lucretius" dans *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 101.

indétermination. C'est pourquoi Johnson décide d'analyser un par un les passages où le poète utilise l'expression *sponte sua* et il observe systématiquement comment ce terme donne une explication des processus naturels fondamentaux tels que la génération, l'origine des mondes, ou encore la production des plantes et des animaux. Il relève en outre le lien sémantique de la *sponte sua* avec le terme grec *automatos* usité dans la littérature grecque depuis Homère pour se référer aux personnes ou aux choses qui agissent et fonctionnent d'elles-mêmes. À la fin de son article, il réinterprète le célèbre passage sur la *voluntas* (II, 251-293) à la lumière de son étude sur la spontanéité. Il y synthétise la manière dont il comprend la *voluntas*, en tant qu'elle définit le rôle du *clinamen*. Johnson estime donc que Lucrèce n'a même pas envisagé le problème du « *free will* » dans la mesure où pour lui la question est de comprendre comment les animaux ont ou n'ont pas le pouvoir d'initier le mouvement. Pour expliquer ce phénomène, le poète utilise la notion de spontanéité dans un sens positive : le mouvement non forcé des animaux réside dans son principe qu'est l'agent et plus précisément dans un « *act of mental will* » qui met en mouvement tout le corps. Ainsi, d'après Johnson, Lucrèce applique la notion de spontanéité dans l'explication du comportement volontaire des animaux. Quant au *clinamen*, il estime : “we should understand the *declinando* to initiate movement that can annul the decrees of destiny (*fati foedera*) and prevent the existence of an endless chain of causation’ in 253–4 to be spontaneous, but not random, contingent, or indeterminate. The ‘declination’ is opposed to something caused or moved by external forces, ‘decrees of destiny’, and it is not at all opposed to what has a cause or gives signs of orderly, determinate, even intentional action.”¹

Ici, les actions volontaires sont donc comprises comme celles qui ne sont ni forcées ni se produisent par accident. Les causes de ces actions résident dans la nature propre et les désirs de chaque agent (animal ou humain). Il conclut son analyse ainsi: “in the context of voluntary human action, the spontaneous is as opposed to the accidental and contingent as it is to external force and coercion. Philosophically, this is a very good thing, since mere physical ‘indeterminacy’ is as much a threat as a panacea to responsibility and voluntary rational action.”² En résumé, sa critique de l'indétermination comme source de la volonté, introduit

¹ *Ibid.*, 129.

² *Ibid.*, 130.

en effet un point de vue nouveau sur le débat *clinamen* – *voluntas*, tel qu'il a été habituellement mené jusqu'ici.

1.2.5 Observations générales sur les interprétations précédentes

Cette présentation n'a aucune prétention à être exhaustive mais sert à montrer l'éventail de solutions possibles à cette problématique épicurienne. Lorsque l'on tente de synthétiser cette question par les quatre groupes que nous avons exposés,¹ nous constatons qu'en effet la notion de *voluntas* n'a pas été comprise d'une seule et même manière mais qu'au contraire, il existe une multitude de variations dans les significations du même terme, qui ont conduit chacun des interprètes à assigner différents rôles à la déclinaison atomique.

En substance : l'interprétation dans un cadre classique consiste à démontrer la relation causale ou d'une certaine façon directe entre la déviation atomique à l'intérieur de l'âme et l'acte volontaire. Les auteurs ont relevé l'importance de cette démarche par rapport à la question de la responsabilité, car elle signifie que les propriétés des corps composés, en l'occurrence, les êtres vivants, sont suffisamment explicables par les propriétés des atomes et donc qu'elles induisent que toute causalité provient des atomes. En revanche, les lectures antiréductionnistes, telles que les interprétations citées plus haut, introduisent de nouveaux éléments qui nous permettent de repenser le problème. Parmi les thèses de celles nouvelles approches, nous retiendrons en particulier : la mise en question du type de causalité ; l'origine dialectique de la théorie du *clinamen*, que nous avons également signalée dans la première partie de ce chapitre, et le rôle joué par la différence de composition physique entre les vivants et les objets inanimés.

Finalement, nous constatons que dans les interprétations contemporaines, les auteurs se proposent d'élucider le mécanisme par lequel les mouvements volontaires, autrement dit, le fonctionnement psychologique, semblent être liés à la déviation atomique. Cette voie d'interprétation répond sans doute à la critique exposée par Cicéron. Quoi qu'il en soit, il nous semble que les uns comme les autres opèrent une distinction chirurgicale, pourrait-on dire, en détachant la notion de *clinamen* de son environnement, pour mieux l'étudier comme sous l'effet d'un microscope. Pourtant, nous savons que les atomes ne sont jamais isolés les

¹ Voir supra p. 78-97.

uns des autres, qu'au contraire ils interagissent perpétuellement, au sein du même ensemble conceptuel, qu'est le mouvement et la matière. Certes, la démarche scientifique d'abstraction du *clinamen* présente des avantages du point de vue de la facilité de compréhension du phénomène mais, en même temps, le risque est grand de perdre de vue toutes les ramifications d'une pensée complexe. C'est en ce sens, que nous souhaitons intégrer le *clinamen* à son ensemble consubstantiel dans notre propre interprétation de la *voluntas* à partir d'une reconstruction de la problématique telle qu'elle se présente, d'après nous, chez Lucrèce.

DEUXIÈME PARTIE

VOLUNTAS EPICURIENNE : ANIMORUM MOTUS VOLUNTARIUS

Dans la première partie de cet ouvrage nous avons abordé les éléments préalables à l'examen approfondi de notre sujet de recherche, la *voluntas* chez Lucrèce. C'est ainsi que dans un premier temps, nous avons réalisé une étude historique et philologique sur les conditions de « naissance » du terme *voluntas* à l'époque romaine, et plus précisément dans les textes des deux auteurs latins exposant la doctrine épicurienne : Cicéron et Lucrèce. À partir de cette analyse nous avons conclu que la notion de *voluntas* désigne le mouvement volontaire des atomes de l'âme, *animorum motus voluntarius*. Secondement, nous avons tenu à prendre tout le temps nécessaire à l'analyse des critiques et des interprétations antiques et contemporaines du rapport supposé entre le mouvement de la déclinaison atomique, *clinamen* et la *voluntas*, afin de relever les variations sémantiques de la notion de *voluntas* et de souligner que sa définition détermine l'interprétation du *clinamen*. Cela nous a permis de constater que certaines des objections majeures faites à la notion de déclinaison atomique, reprises et reformulées depuis, provenaient en ligne directe du premier censeur de l'épicurisme, Cicéron. Concernant ces objections, souvent mentionnées dans plusieurs courants philosophiques modernes, on retrouve fondamentalement l'idée cicéronienne soutenant que le *clinamen* n'a pas de cause et qu'il est donc indéterminé. C'est pourquoi, à leurs yeux, cette notion qui a pourtant suscité pléthore de débats dans l'histoire philosophique ; n'est qu'un expédient inconsistant.

Néanmoins, comme nous l'avons vu, certains interprètes contemporains proposent une lecture antiréductionniste de l'épicurisme permettant de mieux cerner le problème et de tenter de répondre aux critiques de différentes manières en utilisant également les résultats des dernières recherches sur l'ouvrage *Peri Physeos* d'Épicure.

Par ailleurs, nous avons pu constater actuellement une reformulation significative dans le questionnement du problème du *clinamen*. En effet, si l'on considère les interprétations les plus récentes, celle d'O'Keefe et celle de Johnson pour les cités, on remarque une tendance à critiquer la centralité de ce mouvement atomique dans le débat. Ces auteurs se proposent

plutôt de mettre l'accent sur d'autres éléments de la doctrine épicurienne : la notion de liberté d'après le premier et celle de spontanéité selon le second.

L'objet de cette deuxième partie de notre travail se focalise sur l'articulation de la *voluntas* dans le contexte de la philosophie naturelle, de la psychophysiologie et de la psychologie morale épicurienne. Pour nous, la *voluntas* assure la liberté comprise en deux sens : le pouvoir de mouvoir notre corps à notre gré et le pouvoir d'accomplir nos actions de manière rationnelle. C'est ainsi que nous proposons une interprétation de la théorie de la liberté telle que l'on peut la reconstituer dans l'antiquité à partir principalement du poème lucrétien. Notre première analyse prend sa source dans la notion de *voluntas* au sens de mouvement volontaire des atomes de l'esprit. Notons d'emblée que cette interprétation n'a pas été proprement proposée par les auteurs précédents même si, à nos yeux, dans le courant antiréductionniste la définition de *voluntas* comme état mental pourrait s'en approcher. Or, selon nous, il y a quelque chose de statique dans cette acception de la *voluntas* comme un état mental. Il faut donc garder à l'esprit que cette notion indique avant tout et fondamentalement un mouvement. Pour le dire autrement, la *voluntas* n'est pas quelque chose de figée mais plutôt une mobilité : le mouvement intentionnel et non contraint, des atomes composant l'*animus*. On reviendra sur les détails de ce déplacement dans le deuxième chapitre de la seconde partie de notre travail. Signalons pour l'instant que dans le passage II, 250-293 le poète suggère qu'il s'agit d'un mouvement : *declinamus item motus* (nous fléchissons aussi nos mouvements). En outre, puisque ce texte se trouve dans le chant II dont le thème principal est le « motus », et plus précisément le mouvement des *primordia*, on doit comprendre la *voluntas* dans le cadre général de la dynamique des atomes.

Le deuxième constat dont nous partons est le suivant : concernant le contexte théorique du problème de la volonté chez les Épicuriens, nous nous accordons bien avec la thèse d'une polémique entre les premiers atomistes ou tenants de l'atomisme démocritéen. C'est ce qui a été clairement démontré par les interprètes antiréductionnistes, notamment par Sedley et par Masi.¹ En outre, précisons à l'instar de Mitsis que le problème du déterminisme et celui du

¹ D. Sedley, « Epicurus' Refutation of Determinism », dans *Syzêtêsis : Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Biblioteca della Parola del Passato 16, Naples, 1983, p. 11-51 ; D. Sedley, « Epicurean Anti-Reductionism », dans *Matter and Metaphysics*, J. Barnes, M. Mignucci (éd.), Naples, Bibliopolis, 1986, p. 295-327. ; F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « Studies in Ancient Philosophy », vol. 7, 2006.

réductionnisme peuvent être traités séparément.¹ En effet, selon nous, les épicuriens cherchent avant tout à combattre les thèses qui découlent de l'atomisme réductionniste de Démocrite. Épicure et Lucrèce admettent l'existence de plein droit des atomes et des corps composés et considèrent insuffisante l'explication de la nécessité mécanique à l'œuvre dans l'univers démocritéen.² Concernant le rapport entre l'ordre proprement atomique et celui des corps composés, les états physiques des corps ne peuvent être qu'une explication partielle des états plus complexes, notamment des états psychologiques des animaux.

En ce qui concerne le problème du déterminisme, celui-ci a été traité comme nous le savons par le maître du Jardin à plusieurs reprises. Pour résumer sa critique, il faut retenir que la notion de déterminisme se réfute d'elle-même et que les partisans de cette doctrine peinent à la justifier, soit dans l'argumentation rationnelle soit dans la pratique.³ Quant au poète, il n'aborde le problème du déterminisme causal que dans le passage II, 250-293 et de manière assez allusive. Rappelons-le, Lucrèce écrit que la déclinaison atomique brise la chaîne des mouvements (les *fati foedera*), autrement dit, chez lui, les causes passées ne déterminent complètement les effets. Par ailleurs, dans le poème, les descriptions du mouvement atomique n'apparaissent jamais comme linéaires. Ainsi, si le *clinamen* arrive *incerto tempore incertisque locis* dans son texte ce ne peut être pas uniquement pour souligner son caractère indéterminé (en dépit de la redondance *incerto / incertis*) mais bien plutôt pour éclairer l'idée d'une indépendance des atomes (un temps / un lieu).⁴ Plus qu'un élément d'indétermination, nous voyons dans le *clinamen* un mouvement atomique libre, trait de la spontanéité de la nature.

En effet, selon nous, les épicuriens ne pensent pas que le déterminisme puisse menacer leur doctrine ni dans l'aspect physique ni dans l'aspect éthique. La déclinaison atomique ne serait donc pas leur réponse au déterminisme mais une hypothèse suffisamment démontrée

¹ Cf. P. Mitsis, « Raison, responsabilité et mécanismes de la liberté », *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 179-227.

² Voir également la critique de Diog. Oen. frg. 54 col. 2-3 Smith. Pour une lecture différente soutenant que les épicuriens sont réductionnistes, voir O'Keefe (2005) Il écrit : « Lorsque je dis qu'Épicure est réductionniste, cela revient à dire ceci : les corps macroscopiques ne sont pas d'un genre « irréductiblement différent » des atomes, et ils ne possèdent pas non plus un pouvoir causal au-delà de celui des atomes. » (O'Keefe, *Épicure et la liberté*, p. 75).

³ L'argument basé sur l'auto-réfutation de ceux qui soutiennent le déterminisme se trouve dans *La Nature* (Arrighetti, *Epicuro opere, op. cit.*, 34. 26-30 et C. Diano, *Epicuri ethica et epistulae*, p. 39 ; traduction française dans *Les Épicuriens, op. cit.*, p. 103-105). Voir également D. Sedley, « Epicurus' Refutation of Determinism ».

⁴ Dans l'infini, il n'y a pas de repères ni dans l'espace, ni dans le temps.

par les phénomènes naturels.¹ En conséquence, ces philosophes n'ont pas besoin de postuler une indétermination pour que le mouvement animal soit possible. Ils expliquent celui-ci à travers leurs propres outils théoriques, tels que la notion de mouvement et celle de corps. En substance, nous pourrions presque avancer que le *clinamen* ne joue pas, voire ne joue aucun rôle dans la production de la *voluntas*.

En tenant compte des deux remarques générales que l'on vient d'exposer, (c'est-à-dire *voluntas* en tant que mouvement des atomes de l'esprit et qui ne fait pas appel au *clinamen*), il nous faut reformuler le problème auquel, d'après nous, les épicuriens étaient confrontés : puisqu'ils partent du principe que le mouvement volontaire de l'âme existe, la question se pose alors de savoir comment peut exister dans un monde fait d'atomes et de vide. Par ailleurs, puisqu'ils partent du postulat que l'humain dans son mouvement volontaire répond à sa recherche du plaisir, une autre question se pose : comment affirmer qu'ils sont responsables de leur action ? Autrement dit, de quels contrôles disposons-nous dans cette quête du plaisir ? Sommes-nous même capables de maîtriser nos réactions aux objets de plaisir (nourriture, esthétique, corps) ? Autant de questions qui restent en suspens lorsque nous soutenons l'hypothèse de la *voluntas* comme mouvement des atomes de l'esprit.

Nous tenterons de répondre aux deux difficultés mentionnées (l'existence du mouvement volontaire et sa rationalité) de la manière suivante : premièrement, il faut démontrer que dans un monde constitué d'atomes et de vide qui ont tout engendré spontanément, la *voluntas* peut être comprise comme une espèce dont le genre serait la spontanéité. Nous verrons que celle-ci suppose une structure causale qui exclut le déterminisme et la causalité purement mécanique des premiers atomistes. Concernant la seconde question portant plus précisément sur la rationalité : s'il est vrai que le mouvement volontaire des atomes de l'âme est orienté par le plaisir, chez tous les animaux, dans le cas des êtres humains, c'est finalement l'esprit (*mens*) ou plus exactement une propriété de celui-ci que Lucrèce nomme *consilium*, qui désigne où on se dirige (*ubi*). Ce type d'actions nous les appelons rationnelles, car elles sont dérivées directement de l'esprit, siège du conseil (*consilium*) de la vie. En effet, si chez les

¹ Nous sommes d'accord avec l'hypothèse d'O'Keefe qui soutient que les épicuriens voient une menace non dans le déterminisme mais dans le fatalisme qui en découle. La délibération n'aurait pas d'efficacité si le principe de bivalence s'applique également aux propositions portant sur le futur, car de cette manière elles rendront le futur nécessaire. Notre réponse n'est pas pour autant la même. Le fatalisme peut mettre en danger une doctrine comme l'épicurienne au sens où celui-ci ôte aux humains leur capacité à déterminer de leurs actions, selon nous, la réponse ne se trouve pas dans la logique mais dans la psychologie.

animaux la réponse aux plaisirs n'est pas passive ni mécaniste, parce que, comme on le sait, leur mise en mouvement est déterminée par l'esprit qui en donne l'ordre ; chez les humains, c'est une propriété spécifique de l'esprit, le *consilium*, qui est capable de diriger et même de calculer les actions. Lucrèce explique que ce *consilium* chez les humains, leur permet de maîtriser leurs réponses aux objets qui leur sont agréables et, plus encore, de contrôler leurs désirs, leurs croyances et même de leur imposer des règles de vie. Ainsi, la *voluntas* assure la possibilité de l'existence de la responsabilité (mais elle ne la détermine pas). Sa fonction dans la psychologie morale est celle d'un point d'articulation entre le désir et la raison.

Comme on l'a suggéré plus tôt, il n'est pas nécessaire de donner une place ou une fonction particulière au *clinamen* dans ce processus psychophysiologique de la *voluntas*. Si l'on revient sur le fameux passage concernant la déviation atomique dans le poème lucrétien, on repère que sa fonction et sa portée philosophique se situent dans le registre cosmologique. Si le but du poète consiste à expliquer le mouvement de la déclinaison des atomes, pourquoi fait-il appel à la *voluntas*, mouvement libre des animaux ? D'après nous, c'est parce que Lucrèce souhaite privilégier la notion du mouvement. Une analyse lexicale du passage II, 216-293 nous montre que le terme le plus employé, (pas moins de huit fois), dans cet extrait est celui de *motus*. Ici, le *clinamen* est bien conçu comme un mouvement minimum et nécessaire pour produire les chocs qui sont des mouvements créateurs (*genitalis motus*, II, 228), mouvements « grâce auxquels la nature accomplit son œuvre » (*varient motus per quos natura gerat res*, II, 242). Autrement dit, c'est uniquement à travers les mouvements atomiques que le ciel, la terre et les animaux ont été générés.

Comme nous le savons, la deuxième partie de l'exposé sur le *clinamen* est connue sous le nom d'argument psychologique, parce que le terme de *voluntas* y est introduit. À cet égard deux possibles lectures peuvent être proposées : la première, la plus simple, consiste à considérer que puisque la nature a créé toutes les choses y compris les animaux, le *clinamen* existe bel et bien comme une sorte d'origine du monde. Dès lors, la déviation serait la condition de possibilité de notre capacité à nous mouvoir. La seconde lecture, plus complexe, part de l'idée que la *voluntas* est elle aussi un mouvement, mais cette fois-ci, il s'agit d'un mouvement des atomes à l'intérieur d'un corps composé qui ne peut être confondu avec le mouvement du *clinamen*. Il est clair que le mouvement ne se produit pas ici dans les mêmes conditions que celles du premier argument cosmologique, à savoir les atomes dispersés. Cela

ne signifie pas que le *clinamen* n'existe qu'au moment pre-cosmique : au contraire, après la génération des corps composés, la dynamique atomique reste fondamentalement la même, mais désormais elle se trouve contrainte par des pactes atomiques. À notre sens, le poète ne cherche pas à démontrer un rapport de causalité directe entre le *clinamen* ou même les *clinamina* des atomes et la production de la *voluntas* (d'ailleurs ce processus est bien expliqué au chant IV, comme nous le verrons) mais plutôt à indiquer comment la spontanéité propre à la nature est à l'origine de toutes les productions, sans être soumise à des maîtres tyranniques (*dominos superbos* II, 1091) ou des maîtres cruels (*dominos acris* V, 87 ; VI, 67). Elle a par conséquent créé la terre, la mer et les animaux, ceux-ci capables de maîtriser leurs propres mouvements.

Cette présente interprétation prenant appui sur l'œuvre lucrétienne est celle que nous souhaitons soutenir. Certes, le poème de Lucrèce est avant tout un texte de physique et seulement de manière dérivée une œuvre de psychologie morale. Néanmoins l'objectif premier du poète est éthique, il insiste sur la nécessité d'apprendre les règles de vie données par Épicure afin de mener une vie heureuse et sans crainte. Cette démarche souligne la possibilité de contrôler nos désirs, de changer nos croyances et, en somme, d'être responsable de nos vies et de les orienter par notre raison (*consilium*). La lecture que nous proposons s'étaye aussi à partir des fragments du livre XXV de *Sur la nature* d'Épicure, dont Lucrèce se fera l'écho.

Nous proposons une grille de lecture du poème qui se veut une étude organique. Rappelons pour ce faire que les explications atomistes partent du bas pour aller vers le haut et du plus simple pour arriver jusqu'au plus complexe. Pour le dire autrement, dans l'ordre explicatif, on doit considérer d'abord les atomes et ensuite les corps composés. En effet, Lucrèce dédie les deux premiers chants de son œuvre aux principes des choses, leur nature, leur mouvement. Les explications s'élèvent ensuite aux composés atomiques : l'âme et le corps, les simulacres et les phénomènes célestes. Nous verrons que l'explication de Lucrèce sur la *voluntas* suit exactement cet axe vertical (du bas vers le haut) : le mouvement des atomes est exposé au chant II et, plus tard, au livre IV (et ayant déjà expliqué les rapports entre l'esprit, l'âme et le corps) le poète détaille le processus de la *voluntas*.

En deuxième lieu, et toujours en considérant la forme textuelle de l'œuvre poétique, apparaissent les animaux et les êtres humains comme irréductibles à leurs composants. Ainsi,

les atomes s'unissent pour créer d'autres corps plus complexes. Pour Lucrèce chaque être singulier, il considère que les individus de chaque espèce sont différents entre eux et, en ce sens, leur être est véritablement leur propre et unique forme. Dans un passage saisissant du chant II, le poète raconte le malheur de la mère d'un taurillon qui a été immolé devant les autels : « La vue d'autres taurillons dans les gras pâturages // ne peut la distraire ni soulager son chagrin, // tant elle recherche un être singulier, connu. (*proprium notumque*) ».¹ Non seulement les animaux sont singuliers mais chaque grain de chaque espèce de semence l'est aussi. Tout ce qui a été fait par la nature est singulier, différent et constitue en lui-même un être irréductible.²

Concernant les humains, au chant III dont le sujet principal est la mortalité de l'âme, le poète insiste sur l'unité fondamentale que forme chaque être humain. Au cours de la dernière partie du livre, caractérisée par les interprètes comme une *consolatio*, le poète assure que la matière qui nous constitue ne pourra jamais nous redonner la vie, car après la mort notre unité est détruite pour toujours : « Et si même, après s'être arrachés du corps, // l'âme et l'esprit gardent la sensibilité, elle n'est rien pour nous dont l'unité constitutive // repose sur l'union consacrée de l'âme et du corps. // Non, même si le temps recueillait notre matière // après la mort, la plaçant dans son ordre actuel, // la lumière de la vie nous fût-elle rendue, // non, cela ne pourrait nullement nous toucher, // notre propre mémoire étant dès lors brisée. »³

Ainsi, cet extrait révèle à quel point, même s'il est métaphorique, le poète choisit avant tout une organisation textuelle qui reflète celle de la nature dans la doctrine d'Épicure : l'atome est origine et fin d'un cycle que le poète chante. Ce même passage nous sert finalement à signaler que les états mentaux (comme la mémoire) et, en général, la psychologie épicurienne ne peut pas se réduire aux mouvements atomiques mais qu'elle a des principes explicatifs pertinents. Nous allons étudier en détail tout d'abord la philosophie

¹ *nec vitulorum aliae species per pabula laeta // derivare queunt animum curaue levare; // usque adeo quiddam proprium notumque requirit.* DRN, II, 364-366.

² Cet argument sur la diversité de la nature, la diversité même au sein de chaque espèce, semble viser directement l'explication platonicienne de la formation de l'univers et la nature donnée dans le *Timée*. Le poète conclut cet exposé ainsi : « C'est ainsi, je le répète, que les corps premiers, // produit de la nature et non faits à la main // d'après la forme exacte d'un modèle unique, // doivent voltiger sous des figures diverses ». DRN, II, 377-380. En outre, Lucrèce insiste sur l'imperfection de la nature (*tanta stat praedita culpa*). Cf. DRN, II, 181.

³ *et si iam nostro sentit de corpore postquam // distractast animi natura animaeque potestas, // nil tamen est ad nos, qui comptu coniugioque // corporis atque animae consistimus uniter apti. // nec, si materiem nostram collegerit aetas // post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est, // atque iterum nobis fuerint data lumina vitae, // pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum, // interrupta semel cum sit repetentia nostri.* DRN, III, 843-851.

naturelle, ensuite la psychophysiologie, et finalement la psychologie morale pour montrer comment le poète explique le mouvement animal et les actions humaines.

CHAPITRE 1

PHILOSOPHIE NATURELLE ET *VOLUNTAS*

1.1 Spontanéité et philosophie naturelle

Après avoir conceptualisé la *voluntas* chez Lucrèce, comme *motus animorum voluntarius*, dans le premier chapitre de la première partie de notre travail, nous nous proposons maintenant de développer d'une part une explication plus fine du concept, de l'autre d'élaborer une théorie qui rendrait compte de cette notion dans le cadre général de la doctrine épicurienne. Car, si la *voluntas* désigne le mouvement volontaire des atomes de l'âme, la question se pose alors de savoir dans quel registre philosophique elle se place. Autrement dit : s'agit-il de la physique ? ou bien de la psychophysiologie ? ou encore même de l'éthique ? On se doute de la réponse affirmative à ces questions. Cependant, ces interrogations présentent un avantage ; celui de souligner l'aspect central d'un concept dont on ne peut pas délimiter le rôle de manière restrictive à un des domaines précités. Au contraire, nous constaterons que la *voluntas* est avant tout un mouvement qui articule chacun des registres philosophiques mentionnés, les uns aux autres. C'est grâce à la superposition de ces trois registres, comme nous le verrons, que la *voluntas* peut être interprété comme point nodal du poème lucrétien révélant une théorie du mouvement volontaire. Mais, dans un but de clarté, nous privilégierons notre analyse selon les trois axes (physique, physiologie et psychologie morale) tout en gardant à l'esprit que ce le concept de *voluntas* qui le relie. Nous verrons comment le cheminement du poète, traitant du plus simple au plus complexe, fait appel tout d'abord à la philosophie naturelle, premier cadre dans lequel la *voluntas* apparaît au sein de l'explication du mouvement atomique, pour ensuite la situer dans le registre physiologique comme un modèle du mouvement animal, puis finalement l'intégrer dans le registre de la psychologie morale où elle pourrait être interprétée comme le point d'articulation entre le désir et la raison.

Partons d'un premier constat concernant le mouvement des atomes : Lucrèce ne parle pas du mouvement volontaire de ces petits corps composants toutes les choses et il n'emploie point le terme *voluntas* pour y faire référence. Pour autant, lorsqu'il évoque la mobilité des

atomes, il utilise une expression très proche de celle de *ex voluntate*, à savoir *sponte sua*. Ici le choix lexical n'est pas anodin, car même si les sens de ces deux termes, *voluntas* et *sponte sua* semblent presque similaires, voire dans certains contextes textuels sont même interchangeables, le poète cependant les emploie de façons nettement différenciées. Autrement dit, leur usage se révélera à la fois univoque et technique. En outre, notons au préalable que la caractéristique neutre de la phrase *sponte sua* (car elle a besoin d'un adjectif possessif pour déterminer son sujet) lui permettra de s'accorder en fonction de différents types de corps évoqués (atomes, nature, terre).

Selon nous, le sens de « *sponte sua* », que nous traduisons comme « mouvement spontané » ou tout simplement « spontanéité », est propre à l'épicurisme, et plus spécifiquement elle fait écho à un terme employé par les premiers atomistes signifiant la spontanéité ou le fait d'agir sans contrainte externe, à savoir le mot grec αὐτόματον.

Autre remarque d'importance, si chez Démocrite le mouvement spontané des atomes est évoqué dans les passages proprement cosmologiques, Lucrèce en fait un usage sensiblement plus étendu, car il l'applique également à d'autres entités naturelles telles que la terre et le feu, ou même à la nature en elle-même. Concernant ce point, déjà R. M. Johnson en avait l'intuition puisqu'il écrivait l'hypothèse suivante : "A major influence of Lucretius use of spontaneity, immediately or via Epicurus, is Democritus, who himself stressed that natural things happen 'of their own accord' and are 'self-driven', as opposed to operating under the influence of external causes, forces, and influences".¹

D'après nos recherches, il devient évident que la spontanéité proposée par Lucrèce est en effet une explication causale des phénomènes naturels puisqu'ils se produisent d'eux-mêmes dès lors qu'ils répondent aux pactes atomiques et aux limites de chaque chose. Par conséquent, le niveau de complexité de la structure atomique des êtres naturels détermine leur spontanéité. En ce sens, la *voluntas* se rapproche de la *sponte sua* non seulement parce qu'elle désigne des événements qui se produisent sans contrainte externe mais aussi parce que, pour nous, la *voluntas* est une espèce de spontanéité de la nature.

¹ Johnson, M. R. "Spontaneity, Nature, and Voluntary Action in Lucretius" dans *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 100.

1.1.1 Une première approche sémantique de la question : *sponte sua* et *voluntas*

Lucrèce, nous le savons, emploie les mots du langage ordinaire pour exprimer dans sa langue maternelle la doctrine d'Épicure. Ce faisant, les termes acquièrent progressivement un sens proprement philosophique au sein de la pensée épicurienne exposée dans son poème. Concernant l'expression *sponte sua*, on pourrait se contenter tout simplement de l'interpréter comme la manière d'exprimer une sorte d'indétermination au point de la considérer comme un synonyme de la fortune ou du hasard. À cet égard, Johnson a bien noté que :

Later critics of Democritean and Epicurean philosophy conflated spontaneity with chance or luck, and this is largely the reason that atomists, including Lucretius, have been accused throughout history of making chance and luck the causes of everything. Epicurus' or Lucretius' discussion of the 'swerve' did not help matters with either the ancient or modern critics. But through a study of their use of the concept of spontaneity, one can see that what the atomists are committed to is not lack of order or violation of law, but rather lack of external constraint or control and domination.¹

En effet, l'analyse de la notion de spontanéité chez les épicuriens peut nous apporter des précisions sur la causalité naturelle à l'œuvre dans cet atomisme.

1.1.2 Cartographie de la notion de *sponte sua* en latin

On commencera par une analyse sémantique générale de la notion de *sua sponte* afin de préciser la signification courante de ce terme en latin. Ce qui nous permettra par la suite de le comparer et de le distinguer du terme *voluntas*. Pour ce faire, en tenant compte de l'emploi de cette phrase dans des textes latins et plus exactement ceux de Cicéron, on peut proposer une sorte de cartographie de la spontanéité dans laquelle on distingue globalement trois aspects. (a) La *sponte sua* apparaît, en premier lieu, dans le registre politique comme l'action qui s'oppose aux forces externes déterminantes. En ce sens *sponte sua* et *voluntas* sont utilisées comme synonymes. Comme nous l'avons signalé auparavant², d'après Neal Ward Gilbert, la phrase *sponte sua* était fréquemment employée par les premiers auteurs latins pour

¹ *Ibid.*, p. 101.

² Voir supra p. 56 – 57.

exprimer l'idée d'une action faite de son propre gré (*in its own accord*). Elle est ainsi proche de l'adjectif *voluntarius* et de l'expression *ex voluntate*.¹ En outre, dans son dictionnaire étymologique, Alfred Ernout affirme que le mot *sponte*, qui correspond à l'ablatif de *spons*,² accompagné toujours d'un adjectif possessif signifie « agir de sa propre volonté ». Il note qu'il existe également l'expression *esse sua spontis* : « être maître de soi-même ». Le philologue français rattache le mot *sponte* au terme grec *εκούσιος*,³ dont le sens est celui de volontaire, autrement dit « qui veut bien ».⁴ On constate ainsi qu'il existait un champ lexical assez riche en latin pour signaler une action libre au sens où elle n'était pas forcée ou soumise à aucune contrainte externe.

Cette première ambiguïté sémantique se révèle plutôt comme un avantage pour notre analyse car le noyau de ces deux termes latins contient en lui-même l'idée d'une autonomie qui le distingue de la nécessité et du hasard. À cet égard, un des textes de Cicéron peut nous éclairer. Dans son œuvre *De partitione oratoria*, il écrit : « Si l'inadvertance, le hasard ou la nécessité (*aut necessitate aut casu*) nous ont conduit à une action sans excuse dans le cas où elle eût été volontaire ou spontanée (*sua sponte et voluntate*), on implorera l'indulgence du juge par les moyens tirés des lieux communs de l'équité ».⁵

Un acte commis par nécessité (*necessitate*) ou par accident (*casus*) s'oppose clairement à celui qui se fait par *sponte sua et voluntate*. L'agent n'est donc pas déterminé dans son action par quelque chose d'externe ou, pour le dire autrement, il n'est pas asservi ni par l'ignorance, ni par le besoin, ni par la chance. À la lumière de ce passage, on constate que la spontanéité n'est pas une pure indétermination mais une sorte d'autodétermination. Pour mieux comprendre cet aspect, voyons un second passage, toujours de Cicéron mais cette-fois ci il

¹ Neal Ward Gilbert, "The Concept of Will in Early Latin Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, I, 1963, p. 18.

² *Spons*, *spontis* était seulement employé à l'ablatif dans l'expression *sponte sua/mea/tua*, etcétera et au génitif également dans une expression fixe : *esse sua spontis*. Cf. Ernout, A. *Dictionnaire étymologie de la langue latine*, p. 644 sub « *spons*, *spontis* ».

³ Cf. *Ibid.* Pour un aperçu du terme *ekousios* chez Aristote, voir P.-M. Morel, « Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre 11 de DMA d'Aristote » dans André Laks, Marwan Rashed, *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, pp. 167-183 ; pour une analyse de ce terme en rapport avec la doctrine d'Aristote et d'Épicure, voir W. Englert, *Epicurus On the Swerve and Voluntary Action*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

⁴ Bailly, *Dictionnaire Grec Français* p. 625.

⁵ *Si imprudenter aut necessitate aut casu quippiam fecerit, quod non concederetur eis qui sua sponte et voluntate fecissent, ad eius facti deprecationem ignoscendi petenda venia est, quae sumetur ex plerisque locis aequitatis. Part. Or., 37, 131.* Je remercie Kany-Turpin pour m'avoir indiqué cette référence.

s'agit d'un extrait de *La République*. À cette occasion, c'est le philosophe Xénocrate de Chalcédoine, deuxième scolarque de l'Académie, qui s'exprime en ces termes : « Xénocrate, un philosophe des plus célèbres, interrogé, dit-on, sur le profit que ses disciples tiraient de son enseignement, répondit : 'ils font spontanément ce que les lois les obligent à faire' ». ¹

Ici l'expression *sua sponte* signifie qu'on obéit aux lois sans y être forcé. Cet exemple illustre, d'une part, le sens proprement politique de la phrase latine en suggérant l'opposition conceptuelle entre agir de manière spontanée (*sua sponte facerent*) et être obligé par des contraintes externes, en l'occurrence les lois (*quod cogerentur facere legibus*). De l'autre, il met en évidence la capacité des humains à se comporter correctement *comme si* on suivait la loi tout en étant libres. Pour le dire autrement, la spontanéité n'implique pas que l'agent soit arbitraire ou injustifié dans son action, mais plutôt qu'il peut s'accorder naturellement aux lois. Notons au passage que les disciples de Xénocrate acquièrent cette concordance, presque harmonie avec les lois, grâce à l'enseignement. Parallèlement, la nature d'après les épicuriens, nous le verrons, en viendra spontanément à des pactes atomiques, cependant cela ne se produira pas à l'aide d'un agent externe (le maître dans le cas cité) mais de manière autonome et progressive.

Le second aspect de la spontanéité est le suivant : (b) La phrase *sua sponte* indique corrélativement un type de mouvement. À cet égard, il est utile de noter que Cicéron donne une sorte de définition de ce *motus* dans le traité *De natura deorum*. Précisons d'emblée que nous nous intéressons à ce passage seulement dans son aspect lexical afin de repérer l'usage des termes et qu'on ne s'occupe pas de la question doctrinale. Voyons le texte :

Écoutons en effet Platon, qui est pour ainsi dire le dieu des philosophes : il y a selon lui deux mouvements, *l'un spontané*, l'autre qui vient *du dehors*, mais l'être qui se meut de lui-même spontanément (*ex se sua sponte moueatur*) est plus divin que celui qui est mis en branle par une impulsion étrangère. Il affirme que le mouvement spontané réside seulement dans les âmes et que c'est d'elles qu'est issu le principe du mouvement. C'est pourquoi, puisque tout mouvement a son origine dans la chaleur du monde, et que cette chaleur *se meut*

¹ *Quin etiam Xenocraten ferunt, nobilem in primis philosophum, cum quaeretur ex eo, quid adsequerentur eius discipuli, respondisse, ut id sua sponte facerent, quod cogerentur facere legibus. Rep. I, 2, 3.*

spontanément, et non sous une impulsion étrangère, elle est nécessairement une âme : il en résulte que le monde est un être animé.¹

D'après cet extrait, le mouvement spontané est un mouvement propre à l'agent (*unum suum*) et il est opposé au mouvement produit par un *pulsu alieno*, une poussée ou une force étrangère. On note également ici que Cicéron n'utilise pas le terme *voluntas* mais tout simplement la phrase *sponte sua*, ce qui peut indiquer une différence entre se mouvoir par soi-même et se mouvoir avec une intention précise, c'est-à-dire un mouvement orienté.

(c) Finalement, nous proposerons d'étudier un troisième aspect de la spontanéité qu'on pourrait nommer « la réflexivité du mouvement », permettant de localiser dans l'agent le principe et « l'objet » du mouvement. Selon nous, pour souligner ce rapport, la phrase *sua sponte* apparaît accompagnée par l'expression *per se* « par lui-même » ou bien le pronom *ipsum* « lui-même » et dans quelques cas, comme nous le verrons chez Lucrèce, par les deux expressions. Voyons ici un des exemples extrait de *De natura deorum* de Cicéron :

Il est donc absurde de dire, alors que les hommes et les bêtes sont maintenus par cette chaleur qui les fait se mouvoir et sentir, que le monde est privé de sensation, lui qui est maintenu par un feu intact, libre pur et en même temps très ardent et mobiles. Surtout si l'on considère que ce feu ardent du monde n'est pas mis en branle par une impulsion étrangère ni extérieure mais qu'il se meut lui-même, par lui-même et spontanément (*per se ipse ac sua sponte moueatur*).²

Résumons donc les trois aspects que recouvre la phrase *sponte sua* en latin selon notre analyse : le premier est son sens politique soulignant l'action non contrainte d'un sujet qui agit en suivant les lois ; le deuxième souligne son caractère physique, voire dynamique, le mouvement s'oppose alors au mouvement forcé et externe et, finalement ce qu'on a nommé

¹ *Audiamus enim Platonem quasi quendam deum philosophorum; cui duo placet esse motus, unum suum, alterum externum, esse autem diuinius, quod ipsum ex se sua sponte moueatur quam, quod pulsu agitetur alieno. Hunc autem motum in solis animis esse ponit, ab isque principium motus esse ductum putat. Quapropter, quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is autem ardor non alieno impulsu, sed sua sponte mouetur, animus sit necesse est; ex quo efficitur animantem esse mundum. D. N., II, XII, 32 sq*

² *Absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaeque hoc calore teneantur et propterea moueantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et libero et puro eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur, praesertim cum is ardor qui est mundi non agitatus ab alio neque externo pulsu sed per se ipse ac sua sponte moueatur; nam quid potest esse mundo ualentius, quod pellat atque moueat calorem eum, quo ille teneatur. D. N., II, XI, 31.*

le mouvement réflexif, autrement dit la relation de l'agent qui est cause et effet du mouvement en même temps. On constate donc que la spontanéité a un sens tout à fait spécifique, dans la mesure où elle ne peut pas être, en aucun cas, assimilée à l'absence de causes ou à la pure indétermination. La question qui se pose maintenant est de savoir ce qui différencie la phrase *sua sponte* du terme *voluntas*.

1.1.3 La différence conceptuelle entre *sponte sua* et *voluntas*

Il est nécessaire de distinguer la *sponte sua* de la *voluntas* en termes généraux, c'est-à-dire comme vocables à usages communs en latin. Ce qui nous permettra par la suite d'analyser et de différencier les deux notions chez Lucrèce. Considérons d'emblée l'aspect général : comme nous l'avons vu, dans le passage cité de *De partitione oratoria*, l'action autonome d'un agent est qualifiée comme *sua sponte et voluntate*. Cette occurrence nous permet d'établir une première différence : la *voluntas* apparaît dans le registre politique, ou pour le dire autrement, dans le domaine de la pratique qui est proprement humain. À cet égard, un passage du livre III de *De natura deorum* peut à nouveau nous éclairer. En parlant de la puissance des dieux, l'orateur fait le parallèle entre ce que les dieux peuvent accomplir et ce que nous pouvons modestement réaliser à l'échelle humaine :

Vous dites vous-mêmes, en effet, qu'il n'y a rien qu'un dieu ne puisse faire, et cela sans se donner aucun mal ; car de même que les membres de l'homme sont mus sans effort, simplement par son esprit et sa volonté (*mente ipsa ac uoluntate moueantur*), de même le pouvoir des dieux (*numine deorum*) est capable de façonner, de mouvoir et de changer toutes choses.¹

La comparaison est la suivante : de la même manière que nous pouvons nous mouvoir quand nous le voulons, les dieux sont capables d'agir sur le monde. Observons tout simplement l'aspect lexical, Cicéron parle de la puissance des dieux et il utilise fondamentalement le verbe *potere*, pouvoir (*nihil esse, quod deus efficere non possit et sic numine deorum omnia*

¹ *uos enim ipsi dicere soletis nihil esse, quod deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo; ut enim hominum membra nulla contentione mente ipsa ac uoluntate moueantur, sic numine deorum omnia fingi, moueri mutarique posse. D. N., III, XXXIX, 92*

fingi, moueri mutarique posse). Concernant les humains, leur capacité s'avère beaucoup plus limitée, nous mouvons nos membres à volonté : *mente ipsa ac uoluntate moueantur*. Ici ce sont l'esprit et la volonté qui nous font agir. Mais combien loin de la *potestas* de dieux. En tous cas, ce qu'il importe de retenir au travers de cette comparaison c'est que là où les dieux semblent pouvoir agir en toute puissance (pour faire référence au verbe *potere*), les hommes n'ont alors à leurs dispositions que la *voluntas*. Ainsi, nous pouvons déduire que Lucrèce et Cicéron, lorsqu'ils emploient le terme de *voluntas*, c'est pour l'attribuer au monde des animaux et plus particulièrement aux humains.

Maintenant nous pouvons revenir au poète, notons qu'il distingue clairement la signification de *sponte sua* et celle de *voluntas*, car leur champ d'application est nettement différencié dans son texte : la *voluntas* désigne un type de mouvement des atomes de l'esprit, il s'agit donc d'un terme qui s'applique uniquement au pouvoir propre des animaux et des humains leur permettant de se mouvoir par eux-mêmes. Le terme *sponte sua* est un concept plus étendu, il est employé pour désigner une variété des phénomènes qui se produisent d'eux-mêmes, c'est-à-dire, sans l'intervention d'une force externe.

En effet, avec le terme latin *sponte sua*, Lucrèce entend exprimer la manière avec laquelle la nature génère et gouverne toute chose. Non seulement la nature « agit » spontanément mais bien d'autres phénomènes naturels sont également actifs. Les animaux agissent bel et bien volontairement mais pas spontanément. La distinction est de taille, car il semble que le poète attribue aux animaux un terme proprement psychologique et donc plus approprié pour désigner leur mouvement. Par conséquent, la *voluntas* ne s'exprime que lorsqu'elle est orientée vers une fin, tandis que la spontanéité agit comme un mouvement libre.

Occupons-nous premièrement de la spontanéité pour pouvoir ensuite placer la *voluntas* dans le cadre de cette notion. Dans le poème, on retrouve une vingtaine d'occurrences de l'expression *sponte sua* dont la moitié fait référence à la nature : cinq relèvent directement de la *natura* ou des atomes, et cinq se rapportent à la fécondité de la terre. Les dix autres mentions décrivent la grande variété de phénomènes naturels dont trois portent sur la théorie des simulacres et de la sensibilité. On constate que le poète ne les utilise pas pour définir le mouvement d'un animal ou d'un humain en particulier mais pour parler d'un groupe ou du genre humain dans son ensemble.

La *sponte sua* opère ainsi dans le registre de la philosophie naturelle. La manière dont elle intervient dans les explications causales au sein des différents domaines scientifiques dépend de chaque niveau d'analyse causale. En effet, l'élément qui permet d'estimer (au sens également de jugement) la signification que revêt en particulier une spontanéité, appartient à la structure de l'entité naturelle dont il fait partie. Pour compléter cet examen de la spontanéité chez le poète, il est nécessaire de souligner que ce concept se fait l'écho de l'αὐτόματον ou mouvement spontané, propre à la tradition des premiers atomistes. Nous nous proposons donc d'étudier d'emblée le rapprochement possible entre les deux concepts avant d'en venir à l'analyse portant spécifiquement sur la spontanéité dans le poème *De rerum natura*.

1.1.4 Le rapport *sponte sua* et αὐτόματον démocritéen. Le témoignage d'Aristote

Pour saisir tout le sens de la spontanéité de la nature en lien avec la *voluntas* chez Lucrèce, il nous faut rappeler brièvement que le problème de la causalité dans la tradition atomiste consiste principalement à comprendre comment les corps composés et les mondes peuvent être engendrés à partir des atomes. D'après ces philosophes, ce sont les atomes et leurs incessants mouvements qui ont tout créé. Afin de mieux se représenter cette idée, il est nécessaire d'insister sur le rapport entre la notion d'atome et celle du mouvement autonome. Et pour ce faire, nous prenons comme point de départ le registre cosmologique, qui décrit parfaitement comment les atomes sont à l'origine de toutes choses. Chez Démocrite, le "mouvement initial", pourrait-on dire, ou plus exactement, celui qui déclenche la formation des mondes à travers le tourbillon, est l'αὐτόματον.¹ Dans la mesure où ce type de mouvement est autonome et ne dépend pas d'un agent externe, on l'a souvent rendu synonyme de hasard. Or comme nous allons le voir, il nous semble que c'est une erreur d'interprétation. Johnson écrit à cet égard : "Since Democritus did attribute certain cosmic events to spontaneity, people assumed that this committed to him to chance, even though he explicitly made all causes necessary, and attack the idea of chance as an excuse for individual failure".² À mon sens, cette mésinterprétation du principe de l'*automaton* prend son origine

¹ *Phys.*, IV, 196a24-35 ; 68 A 69 DK ; 71 a Taylor ; voir également le témoignage de Simplicius : DK 68 A 67.

² Johnson, R. M. « Spontaneity, Democritean Causality, Freedom », *Elenchos* 30 - 1, 2009, p. 31.

dans la philosophie du Stagirite, parce qu'il a été le premier à avoir conceptualisé cette notion en tant que "hasard".¹

En effet, sur la question de l'αὐτόματον, la vision d'Aristote de la causalité est fondamentale, non seulement parce qu'il a accordé beaucoup d'intérêt aux opinions des philosophes précédents et particulièrement à celles de Démocrite, notamment concernant le domaine de la physique, mais également parce que le Stagirite a développé lui-même une doctrine de la causalité, qui vient rendre notre interprétation encore plus complexe. Le témoignage d'Aristote sur l'αὐτόματον, compris en tant que cause chez Démocrite, se situe dans le deuxième livre de sa *Physique*, où il est question de la causalité. Au sein de son investigation sur les rapports causals, Aristote s'interroge sur le type de cause que l'on pourrait désigner par l'αὐτόματον ou le mouvement spontané. D'après son analyse, le hasard en tant que terme générique, c'est-à-dire comprenant à la fois la fortune τύχη et le mouvement spontané αὐτόματον, désigne une cause exceptionnelle. Dès lors, les événements qu'il produit sont rares et donc accidentels.

Aristote poursuit son analyse sur le hasard en établissant la priorité des causes par soi sur les causes accidentelles. Selon lui, les causes parvenant par accident s'accomplissent par l'intellect ou par la nature. Or, ces deux causes sont des causes par soi. Il est donc évident que ce qui arrive par hasard ne peut pas être antérieur à l'intellect ou à la nature. En effet, Aristote écrit :

Ἐπει δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια ὧν ἂν ἡ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίον τι γένηται τούτων αὐτῶν, οὐδὲν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐστὶ πρότερον τῶν καθ' αὐτό, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ' αὐτό. ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως· ὥστ' εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν καὶ φύσιν αἰτίαν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός.

D'autre part, puisque le mouvement spontané et le hasard sont causes de ce qui peut avoir comme cause l'intellect ou la nature lorsque l'une de ces causes advient par accident, et puisque rien d'accidentel n'est antérieur aux choses par soi, il est clair que la cause par

¹ Cf. G. Rosi, *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2011.

accident n'est pas non plus antérieure à la cause par soi. Le mouvement spontané et le hasard sont donc postérieurs à l'intellect et à la nature ; par conséquent, si le mouvement spontané est surtout cause de l'univers, il est nécessaire que l'intellect et la nature soient antérieurement causes de bien d'autres choses et de cet univers.¹

Selon une lecture aristotélicienne, une cause accidentelle comme le mouvement spontané ne peut pas être antérieure à une cause par soi comme la nature, par exemple. C'est pourquoi l'*automaton* ne peut pas être la cause de l'univers. Ajoutons que pour le Stagirite, toute la structure causale est téléologique, c'est-à-dire que les processus de génération, de l'univers aux êtres vivants, sont orientés vers une fin. C'est ainsi que nous comprenons que pour lui l'*automaton* ne peut être qu'une cause secondaire, dans la mesure où il dépend d'une cause par soi.

Bien entendu, ce qui apparaît en filigrane dans cet extrait, c'est une critique implicite du concept démocratéen selon lequel l'*automaton* est à l'origine de l'univers.² Pour Aristote, les atomistes ont non seulement inversé l'ordre logique, et même physique, entre la nécessité et la contingence, mais plus encore, ils font naître la nécessité d'un monde généré à partir de l'*αὐτομάτον* dont la première organisation générale était spontanée. Dans un passage de la *Physique II*, le Stagirite s'en explique ainsi :

Εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοῦρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταυτομάτου γὰρ γίνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. καὶ μάλα τοῦτο θαυμάσαι ἄξιον· λέγοντες γὰρ τὰ μὲν ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι, ἀλλ' ἤτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἴτιον (οὐ γὰρ ὅ τι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γίγνεται, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ τοιοῦδι ἐλαία ἐκ δὲ τοῦ τοιοῦδι ἄνθρωπος), τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὰ θεϊότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι, τοιαύτην δ' αἰτίαν μηδεμίαν εἶναι οἷαν τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν. καίτοι εἰ οὕτως ἔχει, τοῦτ' αὐτὸ ἄξιον ἐπιστάσεως, καὶ καλῶς ἔχει λεχθῆναι τι περὶ αὐτοῦ. πρὸς γὰρ τῷ καὶ ἄλλως ἄτοπον εἶναι τὸ λεγόμενον, ἔτι ἀτοπώτερον τὸ λέγειν ταῦτα ὀρῶντας ἐν μὲν τῷ

¹ Aristote, *Phys.* II, 6, 198a10 – 14.

² Pour une analyse approfondie du témoignage d'Aristote sur le type de déterminisme chez Démocrite, voir P.-M. Morel, « Democrito e il problema del determinismo. A proposito di Aristotele, Fisica, II, 4 », dans C. Natali, S.Maso (a cura di), *La Catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam, 2005, p. 21-35.

οὐρανῷ οὐδὲν ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνόμενον, ἐν δὲ τοῖς οὐκ ἀπὸ τύχης πολλὰ συμβαίνοντα ἀπὸ τύχης· καίτοι εἰκός γε ἦν τούναντίον γίγνεσθαι.¹

Il s'en trouve d'autres pour donner comme cause du ciel et de tous les mondes le mouvement spontané, car c'est par le mouvement spontané qu'advient le tourbillon et le mouvement qui sépara et disposa le tout en l'ordre actuel. Ceci encore est tout à fait digne d'étonnement : tout en disant que les animaux et les plantes ne sont ni n'adviennent par hasard, mais ont pour cause soit la nature soit l'intellect soit autre chose de cette sorte (car ce n'est pas n'importe quoi qui advient à partir de la semence de chaque étant, mais de telle un olivier et de telle autre un homme), ils considèrent pourtant que le ciel et les plus divins des étants visibles adviennent par le mouvement spontané et n'ont aucune cause telle que celle des animaux et des plantes. Et certes, s'il en est ainsi, cela vaut la peine d'être abordé pour d'autres raisons, il est encore plus absurde de l'affirmer quand on ne voit rien dans le ciel advenir par mouvement spontané et, au contraire, dans ce qu'ils prétendent ne pas être soumis au hasard, on voit bien de choses arriver par hasard ; il serait assurément vraisemblable que le contraire se passe.²

Bien qu'Aristote ne désigne pas directement ici les philosophes Leucippe et Démocrite, la référence au tourbillon (δίην), le mouvement de génération de l'univers proposé par ces premiers atomistes,³ le suggère. Certainement la critique concerne également les philosophes qui ont proposé l'intellect comme causalité première, par exemple Anaxagore. Le problème repose, en tout cas, sur la cause agissant dans la sphère supra lunaire et celle du monde vivant. Ainsi, la critique porte sur ces deux domaines : tout d'abord, c'est le niveau des phénomènes célestes (οἱ καὶ τοῦρανῷ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων) qui est visé. Aristote réproouve que la cause de la génération des astres soit l'αὐτομάτου ou mouvement spontané : ἀπὸ ταῦτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίην. En effet, le caractère divin des étants célestes, c'est-à-dire leur condition éternelle et immuable, constitue la raison pour laquelle il estime insensé que leur cause puisse être tout simplement le mouvement spontané. Aux yeux d'Aristote, il

¹ *Phys.*, II, 4, 196a24 – 196b 4 [DK 68 A 69].

² Cf. Démocrite (Simplicius. 331. 16; Diels, 55 A 67, 69). Voir Bailey, *The Greek Atomists*, p. 139. Cf. également *De part. anim.* 641 b 15, Pl., *Soph.* 265 c, *Lois* 889 b.

³ Il s'agit du fr. DK 68 A 69 (Taylor 71c). Voir pour le témoignage du mouvement tourbillonnant chez Démocrite : Diogène Laërce, IX, 44-45 [DK 68 A 1], chez Leucippe : Diogène Laërce, IX, 30- 33 [DK 67 A 1]. Voir également Simplicius, 327, 24 [DK 68 A 67], et 330, 14 [DK 68 A 68] ; Ar. *De part. anim.* 641b 15 ; Pl., *Soph.* 265c, *Lois* 889b. Et Bailey, *The Greek Atomist*, p. 139.

est impossible de le dégrader ou bien leur ôter de la valeur. Ainsi, on comprend que l'origine de l'univers ne puisse pas être l'*automaton*.

Le deuxième domaine abordé par le Stagirite est celui du monde sublunaire qui comprend particulièrement les animaux et les plantes (τὰ μὲν ζῷα καὶ τὰ φυτὰ) : où les choses ne sont ni ne se produisent par hasard (ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι), ou au contraire elles arrivent soit par la nature (φύσιν), soit par l'intellect (νοῦν) ou encore par une autre chose de cette sorte : τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἴτιον. Il existe bel et bien une cause déterminée pour la génération de chaque être. La contradiction ou l'incohérence, pour le philosophe, consiste à accepter une prétendue cause, en l'occurrence le mouvement spontané pour expliquer la génération du ciel et des mondes, êtres divins ; et en même temps exclure la participation du hasard dans la production des êtres naturels tels que les animaux et les plantes. Concernant ces derniers, l'incohérence est encore plus flagrante puisque leurs générations reposent sur l'acceptation d'un ordre et d'une régularité. Tout cela constitue, pour lui, en effet une subversion conceptuelle : la nécessité relève des astres et la contingence est seulement possible dans le monde sublunaire.

Ainsi, Aristote souligne une incohérence apparemment inhérente à l'atomisme, en l'occurrence le rôle prééminent du « hasard » (notion problématique car, comme on l'a dit, il s'agit d'αὐτομάτων pour Démocrite et du *clinamen* pour Épicure) dans la cosmogonie et pourtant de l'ordre et la régularité constatée dans le monde. Autrement dit, selon lui, il semble que les atomistes présocratiques acceptent l'autorité du « hasard » comme cause principale de la cosmogonie ou formation de l'univers et, néanmoins admettent la régularité de la génération des choses naturelles et notamment des vivants. C'est ainsi, qu'il interprète que, dans le cas du philosophe d'Abdère, la nécessité est exclue dans le premier moment de la cosmogonie mais qu'elle s'impose ensuite comme principe cosmique de causalité.

Selon nous, la critique aristotélicienne repose, au fond, sur sa conceptualisation de la notion d'αὐτομάτων. En effet, pour le Stagirite, comme nous le savons, le hasard, comme fortune ou comme mouvement spontané, n'est jamais une véritable cause¹ : s'il n'est pas une cause déterminée, ni même une cause déterminée par soi, il reste avant tout une cause par accident. En outre, sa survenue se situe toujours à l'intérieur d'une structure causale

¹ Sur la signification de cause, voir Furley "What kind of cause is Aristotle's Final Cause?", dans M. Frede, G. Stricker (eds), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 61-62 et Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 71-74.

téléologiquement orientée. Cela sous-entend que dans le moment cosmogonique, il est tout à fait impossible qu'un accident puisse produire l'univers, car il y a toujours une cause antérieure à celle-ci. Et c'est cette cause, déterminée et prioritaire (dans la structure causale), que les atomistes ont refusé de chercher selon le Stagirite.¹

Comme je l'ai écrit plus haut, cette conceptualisation du hasard (qui deviendra un des enjeux philosophiques fondamentaux) et plus précisément celle de l'αὐτόματος est mise en œuvre dès la première partie de la recherche aristotélicienne de la *Physique*. Autrement dit, avant d'en venir à détailler l'*automaton* au chapitre cinq et six du livre II de ce texte, le Stagirite applique déjà une grille de lecture orientée aux philosophes précédents ayant employé cette notion, notamment, les atomistes présocratiques (*Phys*, II, 4). L'adjectif αὐτομάτος a en effet été utilisé avant la théorisation faite dans *La Physique* pour faire allusion à des événements dont la cause de leur production provient de l'agent lui-même.²

C'est pourquoi nous nous proposons de nuancer les significations de l'*automaton*, en retournant à ses premières occurrences, fondamentalement chez Platon. En effet, la proximité historique entre Démocrite, Socrate et Platon, nous permet de considérer l'emploi du terme par ce dernier non seulement comme un mot à usage commun (c'est que l'on constate chez les écrivains précédents) mais comme un concept philosophique en train de se constituer.

Chez Platon, on le trouve déjà employé dans un sens causal lors d'un passage du *Sophiste*. En effet, lorsque Platon utilise le terme *automaton* pour faire référence à la cosmologie, il l'assimile à un type de cause comme le fera plus tard son propre disciple, Aristote. C'est dans ce sens que nous voulons souligner l'importance de ce témoignage de Platon :

265ξ] Ξένος - ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ριζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μὴ ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα ; ἢ τῶ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι—
Θεαίτητος - ποίω τω;

¹ Cf. Aristote, *Génération des animaux*, V, 8, 789 b 2 [DK 68 A 66] et *Phys*. VIII, 1, 252 a 32 [DK 68 A 65].

² αὐτόματος apparaît déjà chez les premiers poètes grecs, c'est-à-dire Homère et Hésiode. Pour rappel, leur œuvre constitue le premier registre écrit de la langue grecque et ils ont été datés vers le VII^e siècle avant J.-C. Cf. Hom. *Il.* II, 402-408 ; Hes. *Op.* 100-104. Le poète comique Aristophane, contemporain de Platon, emploie également le terme αὐτομάτος dans son œuvre *Ploutos*, cf. Ar. *Pl.* 1188-1190. Ce n'est que pour mentionner quelques exemples.

Ξένος - τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;

L'étranger : Est-ce qu'il n'est pas possible de dire que ce n'est pas autrement que par l'intermédiaire d'un dieu artisan que tout ce qui n'existait pas auparavant existe après, aussi bien les animaux mortels, que les plantes qui poussent sur la terre à partir des semences et des racines, et tous les corps animés, aussi bien fusibles que non fusibles, qui s'agrègent à l'intérieur de la terre ? Est-ce à dire que nous ferons appel aux croyances et à la terminologie de la foule...

Théétète : Dans quel sens ?

L'étranger : ... et que nous dirons par la suite que la nature les engendre selon une certaine cause naturelle spontanée sans l'intervention de l'intelligence ; ou bien affirmerons-nous que cela se produit grâce à une raison et à une science divines, émanant d'un dieu.¹

Le passage est tout à fait remarquable, car le terme αὐτόματος est utilisé dans un contexte philosophique portant sur la recherche des causes. Il exprime l'idée d'une cause spontanée opposée à la cause proprement divine. En effet, dans cet extrait, l'étranger expose deux hypothèses concernant la génération de tout ce qui existe : animaux, plantes et autres. La première suggère l'intervention d'un dieu artisan dans le processus de production, autrement dit, c'est grâce à l'intelligence divine que le monde a été produit. La seconde hypothèse postule l'existence d'une cause spontanée à partir de laquelle tout serait engendré. Or, d'après l'étranger, il n'est pas possible d'accepter cette seconde hypothèse dans la mesure où cela deviendrait à dissocier l'intervention de l'intelligence de la cause spontanée. Les raisons qu'il évoque ne sont pas plus explicitées mais on y repère un présupposé majeur : ce qui est divin est parfait et ne nécessite pas une cause quelle qu'elle soit.

En accord avec l'explication de l'étranger, les deux types de causes, celle divine et celle naturelle et spontanée sont opposées et s'excluent. En effet, la cause spontanée ne participe pas de l'intelligence (ἄνευ διανοίας φουούσης), tandis que celle divine se produit « grâce à une raison et à une science divines, émanant d'un dieu » (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης). En outre, on observe que le terme αὐτόματος est encore employé en tant qu'adjectif mais que cette fois-ci, il apparaît à l'intérieur d'un discours d'ordre

¹ *Soph.*, 265 b.

philosophique, en l'occurrence les αἰτίαι ou causes de la génération des vivants. Du point de vue grammaticale, la phrase « ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης » s'analyse ainsi : elle est introduite par la préposition ἀπό qui indique le point de départ et la cause. Le substantif αἰτίας (cause) est déterminé par l'adjectif τινος (une certaine cause) et l'adjectif αὐτομάτης ajoute la caractéristique propre à cette cause : une certaine cause spontanée.

Il nous semble qu'à partir de cette mention, l'αὐτόματος acquiert un sens technique dans la philosophie de Platon et plus exactement dans son discours sur les causes. Or, est-ce que ce sens fait référence ou relève de l'atomisme démocritéen ? Il est difficile de considérer cette question qui est pour autant fondamentale. La difficulté principale repose sur l'absence de référence directe au penseur Abderitain dans toute l'œuvre de Platon. Néanmoins, dans un article sur la notion de nécessité mise en œuvre dans le *Timée*,¹ P.-M Morel a prouvé le rapprochement conceptuel entre l'ἀναγκή platonicienne et celle proposée par Démocrite. D'après une analyse du terme nécessité dans le champ de la philosophie atomiste, Morel identifie que la notion de hasard, comme fortune et comme mouvement spontané, peut être assimilée à celle de nécessité, car celle-ci est une sorte de cause productrice. Selon lui, l'*automaton* est réservé pour expliquer le moment pré-cosmique, c'est-à-dire celui antérieur à la formation d'un monde particulier, tandis que l'*anankè* désigne la cause principale de tout ce qui arrive dans le moment cosmique.²

Pour conclure, il faut noter que le mot αὐτόματος désignait dans la littérature antérieure à Aristote quelque chose ou quelqu'un qui arrive de manière spontanée (les personnages n'étaient pas attendus) ou des événements qui se produisent d'eux même (comme la maladie).³ L'acquisition progressive du sens causal de ce concept commence déjà chez Platon qui aurait peut-être en tête la philosophie de Démocrite. En outre, observons que le rapprochement de ce concept avec l'idée d'une causalité secondaire débute dans les "allusions" de Platon sur les modèles explicatifs causals attribuant un rôle majeur à une sorte de cause mécanique (nécessité ou αὐτόματος) dans la production des mondes.⁴ Ce genre d'explication serait typiquement celle des premiers atomistes. Concernant la

¹ P.-M. Morel, « Le *Timée*, Démocrite et la Nécessité », dans M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon, source des présocratiques. Exploration*, Paris, Vrin, 2002, p. 129-150.

² *Ibid*, pp. 149-150. Voir également, P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000.

³ Hésiode décrit ainsi la maladie : Hes. *Op.* 100-104

⁴ Notamment dans le *Timée*.

conceptualisation du terme à proprement parler, elle ne se fera qu'avec Aristote, comme nous l'avons vu. Cette précision est de taille dans notre recherche, car l'interprétation des causes chez Aristote et plus particulièrement de l'*automaton* a orienté de très nombreuses lectures encore actuelles. C'est pourquoi, il nous importe de souligner comment son élaboration théorique s'est éloignée des anciens afin de resituer le concept de spontanéité employé par Lucrèce dans le prolongement des premiers atomistes.

1.1.4.1 L'*automaton* de Démocrite et la *sponte sua* de Lucrèce

Si l'on considère l'*automaton* comme « ce qui se produit de soi-même » et non pas comme ce qui arrive de manière accidentelle ou par indétermination, l'atomisme de Démocrite devient parfaitement cohérent avec l'idée de nécessité universelle.¹ Le mouvement spontané des atomes se produit uniquement dans le moment pré-cosmique, il est un mouvement nécessaire pour produire le « tourbillon » et donc la première rencontre atomique. Désormais la spontanéité laisse la place à la nécessité purement mécanique qui détermine inéluctablement la progression des mouvements. Ce faisant, l'Abdéritain libère le principe universel de toute intention organisatrice.²

Quant à Épicure, il a reformulé la théorie atomiste et plus particulièrement la cosmologie à la lumière des critiques aristotéliennes. Pour autant, la version du Stagirite l'a longtemps emporté, on lui a encore reproché la même incohérence, c'est-à-dire : l'étrangeté d'imaginer un mouvement indéterminé des atomes, le *clinamen*, et d'admettre en même temps une nature parfaitement ordonnée où la génération des êtres vivants et les phénomènes naturels sont réguliers et expliqués causalement.

Cependant, à nos yeux, si l'on s'en tient à une définition littérale de l'*αὐτόματον* en tenant compte des passages où le concept est employé ainsi que son étymologie,³ nous pouvons

¹ À cet égard, voir les travaux de P.-M. Morel sur la question, spécialement : Morel, P.-M., *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.

² Morel, P.-M., *Atome et nécessité*, p. 21.

³ Concernant l'étymologie du mot *αὐτόματον*, on peut s'accorder sur le significat que l'on trouve dans les dictionnaires modernes (Bailly, LSJ), c'est-à-dire que le sens du terme contient l'idée du mouvement autonome. A. Stevens dans sa traduction de la *Physique* explique dans une note au passage II, 195b30 (p.117) qu'il a préféré traduire le mot *αὐτόματον* par « mouvement spontané » en suivant l'étymologie. Néanmoins, il ne la précise pas et un peu plus tard, dans la note correspondant au passage où Aristote donne une étymologie de ce mot, il indique que Bailly rapporte le sens au verbe *μαω* signifiant « désirer avec ardeur » (p. 124). Or, dans le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Chantraine précise qu'*automatos* en tant qu'adjectif verbal est

affirmer que celui-ci signifie « ce qui se produit de soi-même ». Il est très important de concevoir l'*automaton* à partir de cette acception, car dès lors qu'on l'introduit dans la compréhension des phénomènes (qui sont qualifiés d'αὐτόματον en ce sens) il est possible de repérer le mécanisme agissant certes, mais de manière singulière dans chacun de ses processus. Cela prouve notre difficulté à comprendre un mouvement qui soit à la fois libre (parce qu'il n'est pas déterminé de l'extérieur) et en même temps soumis à certaines contraintes. Pour comprendre autrement l'αὐτομάτον, et fondamentalement la spontanéité il nous faut penser en termes de liens : les atomes en tant que corps toujours en mouvement possèdent une détermination intrinsèque (leurs propriétés) qui les mettent en rapport les uns avec les autres, assurant un mécanisme autonome.

Si l'on admet la réinterprétation du mouvement spontané que nous proposons, la question qui se pose maintenant est de comprendre comment on peut déjà l'identifier chez les atomistes épicuriens et, fondamentalement, chez Épicure lui-même. Avant d'aborder ce point sans aucun doute crucial, il nous faut constater comme dans tant d'autres cas que nous nous trouvons dans l'embarras concernant les sources. Dans notre corpus, nous ne remarquons pas un usage systématique de ce terme (*automaton*) chez le maître du Jardin, néanmoins il existe deux occurrences dans un passage appartenant au livre XXV du *Peri Physeos*, où Épicure fait référence à l'*automaton*, en tant que concept d'origine démocritéenne. À cet égard, deux interrogations s'imposent : est-ce que l'emploi de ce concept chez Épicure révèle que la lecture du maître du Jardin n'était pas la même que celle d'Aristote, et Épicure a-t-il interprété cette notion au sens de mouvement spontané tel que nous l'avons défini plus haut dans sa propre doctrine ? Pour tenter de répondre, voyons le passage en question.

Dans le fragment 34, 26-30 dont le sujet général est la responsabilité, Épicure mentionne la notion d'*automatos* dans le contexte de la discussion sur la possibilité psychologique de développer des caractéristiques différentes de celles de notre constitution initiale. Observons d'ores et déjà qu'il s'agit d'un contexte scientifique particulier et sa formulation s'inscrit dans le cadre d'une polémique. En effet, dans ce passage, le maître réfute l'argument qui

composé de αὐτός, et au second terme -ματος appartenant à la racine de μέμονα, μέμμεν, μένος, etc. Pour ce type de formation, cf. Chantraine, *Formation*, 303 ; autre exemple de -ματος, participe en -to- au vocalisme zéro dans ἠλέματος (p. 143). Sous l'entrée μέμονα, μένος on lit que « cette racine exprimait les mouvements de l'esprit, elle a fourni en latin des termes relatifs à l'intelligence, comme *mens*, *memini* qui a pour le sens un correspondant dans grec μέμνημαι (p. 685).

semble soutenir l'hypothèse contradictoire : c'est-à-dire que nous serions déterminés par notre première constitution ou par des causes externes :

...que nous nous admonestions, que nous nous combattons, que nous nous transformons les uns les autres comme si nous avions la responsabilité causale aussi en nous-mêmes, et non pas seulement dans notre constitution initiale et dans la *nécessité accidentelle* de ce qui nous entoure et pénètre en nous. Car si quelqu'un attribuait au processus même des admonestations que nous adressons et que nous recevons la *nécessité accidentelle* de tout ce qui peut se trouver présent à soi-même à ce moment ..., [il ne serait pas] capable de comprendre [sa propre conduite en continuant le débat].¹

On retrouve ici deux occurrences du terme *automatos*. Observons qu'il prend un sens particulier en fonction de la manière où il est utilisé dans la phrase. En effet, Épicure l'emploie comme un concept causal, dirait-on, composé : κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκη ou « nécessité accidentelle ». La signification de cette expression n'est pas tout à fait claire, mais on peut tenter de l'élucider en tenant compte, d'une part, du contexte théorique du passage ; et de l'autre de ce que les interprètes ont en proposé. Concernant le premier point, il s'agit, comme on l'a dit, d'un contexte polémique : Épicure paraît débattre avec un partisan du déterminisme démocritéen. La notion de « nécessité accidentelle » peut avoir donc un double propos : si l'*automaton* est un concept issu de la pensée démocritéenne, alors Épicure fait ici un clin d'œil et une critique sur l'impossibilité d'une lecture « nécessitariste » du mouvement spontané des atomes : comment résoudre l'oxymore « nécessité accidentelle » ? Autrement dit, il n'accepte pas que la causalité due à la spontanéité initiale des atomes (le tourbillon) devienne, par la suite lors du moment cosmique, un enchaînement strict des mouvements. Pour notre part, cette phrase vise également et surtout à souligner la spécificité de la nécessité dans le cadre des rapports entre la constitution initiale et l'environnement, plus exactement les simulacres, qui sont ce qui nous entoure et pénètre en nous. C'est d'ailleurs dans cette direction que Francesca Masi a orienté sa lecture de cet extrait.

Car des nombreux commentateurs ont proposé des interprétations très différentes les uns des autres. Pour simplifier notre propos, nous n'allons en mentionner que deux qui nous

¹ Arrighetti p. 32-33 *Laursen* b : (34.26) trad. Jacques Brunschwig, Annick Monet et David N. Sedley.

semblent complémentaires : premièrement, Bobzien considère qu'Épicure qualifie ainsi la nécessité des premiers atomistes, car une telle référence vise ainsi à éclairer le contexte polémique.¹ Secondement, Francesca Masi suggère une analyse plus approfondie et conclut qu'Épicure utilise cette phrase pour désigner : premièrement la nécessité atomiste mais également pour « 1) per indicare la *meccanicità* degli stimoli che influenzano i soggetti agenti al di là del loro controllo razionale ; nonché 2) per diversificare la necessità propria delle sollecitazioni ambientali da quella della costituzione originaria, il cui corso procede in una direzione predeterminata, e con cui la prima può interferire ed entrare in conflitto. »² On constate que les deux auteurs s'accordent dans leur analyse sur un point, à savoir que l'emploi de l'expression « nécessité accidentelle », à première vue contradictoire, est certainement une référence aux premiers atomistes. D'après nous, cette référence démontre aussi que la notion d'*automaton* était une sorte de nécessité particulière et non, une cause indéterminée et secondaire, analyse que nous retrouvons chez Aristote.

De plus, Masi éclaire davantage le sens de « nécessité accidentelle » dans la doctrine épicurienne, celle-ci désigne, selon elle, le mécanisme propre des simulacres qui affectent le développement de notre première constitution atomique, car ils pénètrent à travers nos pores³. Il s'agit des stimuli qui viennent de partout et non de ceux qui sont dirigés intentionnellement pour modifier notre constitution initiale. Ce qui vient confirmer cette interprétation que nous faisons notre, c'est que Lucrèce applique le terme *sponte sua* pour signaler justement la spontanéité de la formation des simulacres dans l'air qui nous entoure :

*omnigenus quoniam passim simulacra feruntur, // partim sponte sua quae fiunt aëre in ipso,
// partim quae variis ab rebus cumque recedunt // et quae confiunt ex horum facta figuris.*

Oui, toutes sortes d'images volent de-ci de-là : // les unes se forment spontanément dans l'air,
// d'autres s'échappent des différents objets // ou se créent à partir de leurs figures conjointes.⁴

¹ S. Bobzien, Did Epicurus discover the free will problem? Oxford Studies in Ancient Philosophy 19: 287-337, 2000, p. 299.

² F. Masi, Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « Studies in Ancient Philosophy », vol. 7, 2006, p. 123.

³ Cf. Arrighetti, p. 32-33 Laursen b: 34.26.

⁴ DRN, IV, 735-738, voir également IV, 797-799.

Il est difficile de tirer des conclusions définitives à partir d'un seul passage où le concept est mis en œuvre mais non pas explicité davantage. Néanmoins, rappelons que dans l'extrait cité plus haut Épicure et son possible adversaire faisaient référence au concept démocritéen, celui de la nécessité mécanique, et que le maître du Jardin lui redonnait un sens à l'intérieur de sa doctrine. Ainsi, ce type de nécessité, l'*automatos ananke*, désignait la spontanéité des simulacres, que nous retrouvons bien chez Lucrèce en train de voltiger continuellement dans les airs et dont nous n'avons pas le contrôle. En effet, nous constatons que cette analyse est très proche du sens que revêt la notion de *sponte sua* chez Lucrèce.

Concernant le rapport entre ce concept causal démocritéen et la spontanéité lucrétienne, il faut noter que, d'une part, leur sens fondamental est le même, à savoir « ce qui se produit de soi-même ». De l'autre, ces deux concepts sont utilisés dans le registre cosmologique. En effet, chez Démocrite, il y a d'abord un mouvement spontané des atomes qui devient ensuite forcé et donc nécessaire : la force qui exerce un atome sur l'autre est considérée comme une contrainte pour son propre mouvement, l'atome est donc déterminé causalement. C'est ainsi, qu'aucun atome ne peut échapper à cette organisation imposée et que le monde se génère sous l'ordre de la nécessité. Chez Lucrèce, tout mouvement atomique est spontané, car l'atome peut à tout moment changer sa direction (*clinamen*). Ainsi, la spontanéité joue un rôle fondamental dans la cosmologie et en réalité dans tout le registre de la philosophie naturelle.

Nous nous proposons maintenant d'examiner dans un premier moment, les passages portant spécifiquement sur la spontanéité dans le registre de la cosmologie, car il s'agit du cas le plus concrète et d'une certaine manière le plus simple étant donné que les atomes se trouvent, en principe, dégagés de toute composition. Dans un second temps, on analysera les passages dont il est question de la spontanéité des corps composés.

1.2 *Sponte sua* dans les passages cosmologiques : une explication causale

Le premier domaine à étudier est celui de la cosmologie. Le registre cosmologique, c'est-à-dire celui de la théorie de la formation et de la destruction des mondes, est en effet un composant de la philosophie naturelle épicurienne. Pour nous, le problème de la *voluntas* chez Lucrèce se situe d'abord dans ce cadre général, car ce traité et cette réflexion sur la

nature fournissent les principes fondamentaux nécessaires à l'étude des êtres naturels et de leurs processus générationnels, en un mot, à la compréhension de la nature. Pierre-Marie Morel écrit à juste titre : « L'atomisme épicurien (...) veut être une philosophie de la nature au sens plein, c'est-à-dire une cosmologie, une explication du mouvement et une théorie de la génération et de la cohésion des êtres naturels. »¹ C'est ainsi que la physique confère les propositions et les arguments indispensables à la compréhension des atomes et de leur mouvement, la cosmologie explique ensuite la formation et la dégradation des mondes, ce qui nous intéresse parce que ce processus fait porter l'accent sur l'idée des atomes en tant que principes générateurs et constituants de toutes les choses. Cette capacité ordonnatrice et génératrice des corps premiers peut être expliquée par leur mobilité et spécifiquement par leur spontanéité.

La notion de *sponte sua* est explicitement évoquée dans trois passages (II, 1059 ; III, 33 ; IV, 47) qui traitent des *semina rerum*. Habituellement cette expression est traduite par le terme « atome ». Pour notre part, on lui préférera son sens littéral de « semences des choses », car il souligne son caractère proprement générateur. Il faut donc garder à l'esprit ce sens lorsqu'on emploie le terme technique d'atome. Voyons d'abord le passage extrait à la fin du chant II :

cum praesertim hic sit natura factus et ipsa // sponte sua forte offensando semina rerum // multimodis temere in cassum frustra que coacta // tandem coluerunt ea quae coniecta repente // magnarum rerum fierent exordia semper, // terrai maris et caeli generisque animantium.

D'autant plus que ce monde est l'œuvre de la nature // et que les atomes d'eux-mêmes et spontanément // au gré des rencontres, après toutes sortes d'unions, // vagues, stériles et vaines, se groupèrent enfin // en ces combinaisons qui toujours forment aussitôt // les origines des grandes choses, la terre et la mer, // le ciel et tout genre des êtres animés.²

La *sponte sua* est utilisée ici pour expliquer comment les semences des choses, dégagés de toute composition, se meuvent à travers le vide. Progressivement, à force d'essais, d'échecs et de répétitions, elles génèrent finalement toutes choses. À cet égard, rappelons que le poète

¹ Morel, P.-M. *Épicure. La nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009, p. 64.

² DRN, II, 1058-1063.

consacre le chant II à l'explication détaillée de l'activité des atomes. Il enseigne « par quel mouvement les atomes (*genitalia materiai corpora*) // engendrent puis désagrègent les diverses créatures (*res varias genitasque*), // quelle force alors les contraint, quelle vitesse // les anime à travers l'immensité du vide ». ¹ Dans son préambule, le poète explicite le rapport entre les corps générateurs et les choses générées : les atomes sont conçus comme la cause de la génération et de la destruction de tout ce qui existe. Mais, comment parviennent-ils à générer les mondes ? Le passage cité plus haut s'inscrit bien dans cette démarche explicative, car le processus cosmologique est décrit comme l'activité productrice des atomes. Les atomes se meuvent éternellement et spontanément. En effet, l'expression « *ipsa sponte sua* » fait référence aux *semina rerum* : les atomes bougent d'eux-mêmes et ils s'entrechoquent. Ici, la spontanéité des semences souligne leur mouvement non contraint, autrement dit, il n'existe pas de force externe qui détermine ou dirige l'action purement mécanique des semences des choses. Cela est d'ailleurs confirmé par deux passages qui se répètent presque à l'identique au début du chant III et IV :

*Et quoniam docui, cunctarum exordia rerum // qualia sint et quam variis distantia formis //
sponte sua volitent aeterno percita motu, // quove modo possint res ex his quaeque creari,*

Et puisque j'ai enseigné les principes de l'univers, // leur nature, l'extrême variété de leur formes, // le mouvement éternel et spontané de leur vol, // puisque j'ai dit comment ils forment toutes choses. ²

On constate à nouveau que les atomes, cette fois-ci appelés *exordia rerum*, origine des choses, se meuvent éternellement et spontanément. Cette agitation semble à première vue chaotique, voire arbitraire, car à l'échelle atomique il est difficile de cerner la subtile répétition et régularité des rencontres mais il nous faut penser qu'elles sont extrêmement précises et fécondes, car elles ont donné naissance à notre monde. Si l'on se demande ici comment les atomes sont arrivés à créer par eux-mêmes des corps aussi complexes et fonctionnels tels que la terre, la mer et les vivants, il nous faut faire référence à un passage

¹ DRN, II, 62-65.

² DRN, III, 31-34. Voir également DRN, IV, 26-29.

de la fin du premier livre où le poète décrit le processus de création et de destruction des mondes¹ :

*nam certe neque consilio primordia rerum // ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt //
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto // sed quia multa modis multis mutata per
omne // ex infinito vexantur percita plagis, // omne genus motus et coetus experiundo //
tandem deveniunt in talis disposituras // qualibus haec rerum consistit summa creata, // et
multos etiam magnos servata per annos // ut semel in motus coniectast convenientis,*

Car ce n'est pas après concertation ni par sagacité // que les atomes se sont mis chacun à sa place, // ils n'ont point stipulé quels seraient leurs mouvements, // mais de mille façons heurtés et projetés en foule // par leurs chocs éternels à travers l'infini, à force d'essayer tous les mouvements et liaisons, // ils en viennent enfin à des agencements // semblables à ceux qui constituent notre monde et qui se perpétuent pendant de millénaires // une fois découverts les mouvements appropriés.²

On note que dans ce passage il n'y a pas la mention explicite de la *sponte sua*, néanmoins l'explication est essentiellement la même que celle du passage II, 1058-1063. Si on lit en filigrane cet extrait on remarque qu'il éclaire sous un nouvel angle l'idée de la spontanéité des atomes : l'ordre des atomes (*primordia rerum ordine suo*) n'est pas le produit de la concertation (*consilio*), pour le dire autrement, les atomes ou *primordia rerum*, principe des choses, n'ont pas accordé leur ordre.³ Parallèlement, le poète nie qu'ils puissent préciser leur place ou leur mouvement par une sorte d'intelligence ou sagacité (*mente sagaci*). Au contraire, le mouvement incessant et varié des atomes (*multa modis multis mutata*) est la seule raison de la rencontre. Cette idée renvoie donc à la notion de spontanéité. Rejetant l'intervention des forces externes et l'idée d'une possible « délibération » des atomes, Lucrèce efface ainsi toute trace de l'intentionnalité.

On doit comprendre que le processus de génération est donc progressif et lent, afin que les atomes deviennent des combinaisons fécondes (*disposituras talis*), qui forment finalement les mondes de manière durable. Contrairement à la naissance cosmologique qui

¹ La même description se trouve au livre V, 416-431.

² DRN, I, 1021-1030.

³ Voir à cet égard la critique de Cicéron : *Fin.* I, VI, 19-20.

prend tout son temps, le point d'arrivée de toute l'organisation atomique est désigné par le poète avec l'expression *coniecta repente*, qui signifie que les atomes se regroupent soudainement. Le mot employé *coniecta* est approprié, car il exprime à la fois l'idée de mouvement et de connexion : dérivé du verbe *iacio* qui signifie « jeter ou lancer », avec le préfixe *cum*, *conicio* est utilisé dans les deux passages pour décrire la manière avec laquelle les atomes se déplacent dans le vide infini pour finalement se rencontrer.¹

En outre, le poète souligne qu'une fois (*coniectast*) les mouvements appropriés découverts, les atomes composent des corps et ceux-ci possèdent à leur tour des pouvoirs et des limites bien précises. Lucrèce qualifie ce mouvement comme approprié par ces mots : *motus convenientis*. Il faut noter que, d'après Ernout, le mot *convenio* possède une première acception : « venir ensemble, se réunir » et c'est seulement ensuite que le terme a pris le sens moral de « convenir avec ou convenir à ». On pourrait penser que le poète exploite cette ambiguïté car, d'une part les atomes en se mouvant se réunissent et, de l'autre, les atomes « tombent sur » des mouvements appropriés, voire convenables.

1.2.1 *Omne genus motus et coetus experiundo* : atomes et mouvement spontané

Nous avons étudié les passages concernant la spontanéité des atomes, maintenant la question qui se pose est de savoir si celle-ci peut être comprise comme une cause. On s'interrogera d'emblée sur le sens qu'il faut attribuer à la notion de cause. En effet, dans les passages cités plus haut, le mot « *causa* » n'apparaît pas explicitement, pourtant il est bien question d'une exposition de la cause de la génération des mondes, comme en témoignent la phrase *coniecta repente*, *coniectast* dans les passages cités précédemment.

Pour mieux saisir notre problème, il nous faut considérer que le concept de cause pour les philosophes anciens n'est pas exactement le même que pour nous, comme l'a noté Gregory Vlastos dans son article « Reasons and causes in the *Phaedo* ».² D'après son analyse, l'*aitia*

¹ D'après Ernout le mot *conicio* traduit le vocable grec *συμβάλλω*. Cf. Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, sous l'entrée *iacio*, p. 304.

² G. Vlastos, "Reasons and Causes in the *Phaedo*." *The Philosophical Review*, vol. 78, no. 3, 1969, pp. 291–325, cf. également M. Frede, « Les origines de la notion de cause » (trad. par J. Brunschwig) dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Octobre-Décembre 1989, 94e Année, No. 4, Recherches sur Les Stoïciens (Octobre-Décembre 1989), pp. 483-511. Il semble avoir un consensus parmi les spécialistes sur l'idée concevant les *aitiai* aristotélicienne comme des « explications », sur ce sujet voir : R. Sorabji *Necessity, Cause and Blame* :

grecque, notamment chez Aristote, désigne proprement les « quatre à cause de » *because* (τὸ διὰ τῆς). En proposant de traduire l'*aitia* avec le terme anglaise *because*, l'auteur souhaite souligner le sens explicatif de ce concept. Autrement dit, la première signification d'*aitia* d'un point de vue philosophique serait celle d'expliquer pourquoi les choses arrivent d'une manière plutôt que d'une autre, ou pour le dire avec Vlastos : "to say that X is the *aitia* of Y comes to precisely the same thing as saying that Y happened, or happens, or is the case, because of X."¹ Ainsi, on parle de la notion d'*aitia* dans son sens large, qui est celui d'explication causale. La cause en ce sens peut également être attribuée au maître du Jardin. En effet, d'après Michel Frede : « La notion aristotélicienne de cause est donc tout à fait différente de la nôtre. Mais elle n'est nullement particulière à Aristote. Nous avons avec Platon ou Épicure les mêmes difficultés que celles que nous avons avec Aristote et les Péripatéticiens. Les Idées ne semblent pas être du genre de choses qui pourraient causer quoi que ce soit, non plus que le vide (cf. Épicure dans DL, X, 44). »²

La signification du concept de cause s'est transformée peu à peu pour devenir plus proche de l'acception actuelle : ce qui interroge la cause aujourd'hui est le motif ou la raison qui produit un effet. En d'autres termes, l'interrogation à laquelle la cause répond est celle de ce qui provoque un résultat à la place de celle des anciens portant sur le pourquoi. Ainsi, l'*aitia* que l'on appelle proprement causale, signale vraisemblablement une cause active particulière et identifiable, car c'est en vertu d'elle qu'un effet se produit. D'après les interprètes, cette cause correspond plutôt à la notion stoïcienne de causalité.³

Sans entrer dans les détails, il nous faut retenir pour notre propos que la distinction entre les deux sens du terme *aitia*, explicative et causale, est à nuancer dans la mesure où le second semblerait un anachronisme pour les anciens. Nous nous proposons donc de tenir compte tout d'abord de l'*aitia*, qui d'après les spécialistes, est avant tout explicative : elle désigne les causes en tant que des instances purement propositionnelles, c'est-à-dire des éléments ou des entités auxquels il faut se référer dans les énoncés. Sur ce point, nous nous associons davantage à la posture critique de Rossi, qui considère que les *aitiai* d'Aristote sont en effet

Perspectives on Aristotle's Theory, London, Duckworth, 1980 ; J. Annas, « Aristotle on inefficient causes », *Philosophical Quarterly* 32, 1982, p. 311-326.

¹ Vlastos, G., *op. cit.*, p. 293.

² Frede, *op. cit.*, p. 484.

³ Cf. Vlastos *op. cit.* ; O'Keefe, *Épicure et la liberté*, Traduction de Pascal Graff, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Pour un récit plus détaillé, voir Frede, *op. cit.*

explicatives pourvu qu'on garde à l'esprit son réalisme : « Aristóteles puede considerarse un « realista explicativo », pues las causas a las que apela el científico en las proposiciones explicativas corresponden a su vez a configuraciones o elementos de la realidad ».¹ On peut ainsi nuancer la distinction radicale entre les deux sens de cause, notamment chez les Épicuriens, en soulignant que pour ces philosophes, l'explication d'un événement implique l'identification d'éléments réels, en l'occurrence les atomes qui ont un effet dans notre monde.

Pour en revenir à Lucrèce, puisque ses sources sont avant tout épicuriennes, considérons que la notion de cause est bien celle de l'explication causale au sens réaliste. De cette sorte, nous pouvons interpréter la spontanéité atomique comme une *aitia* explicative qui nous permet de comprendre comment a pu se produire la formation de l'univers. Cela signifie qu'il s'agit de fournir des raisons suffisantes qui rendent compte d'un tel déroulement des choses. En outre, dans ce cadre, nous proposons d'interpréter le *clinamen* en tant qu'une *aitia* causale au sens actuel : le mouvement de la déclinaison atomique est à comprendre comme celui à *cause de* quoi les effets se produisent. En l'occurrence, les chocs atomiques donnant lieu au mouvement générateur (*genitalis motus*).²

1.2.2 La spontanéité comme explication causale

Concernant l'explication causale, il faut noter qu'en effet la spontanéité évoque, d'une part le mécanisme autonome et aveugle des atomes au moment pré-cosmique sans l'assimiler à l'indétermination et, de l'autre la capacité de semences de choses à être à la fois composants et conditions des corps plus complexes, conformément à la théorie de la génération.³ En effet, nous avons vu dans les passages cités dans la section précédente, que Lucrèce caractérise le

¹ Rossi, G. *El azar según Aristóteles*, p. 34.

² À cet égard, nous sommes d'accord avec l'interprétation proposée par O'Keefe qui entend les « réformes » d'Épicure à l'atomisme de Démocrite, comme une réponse aux critiques d'Aristote. Il interprète le poids des atomes comme l'*archê* explicative au mouvement naturel et le *clinamen* en tant qu'*archê* explicative des collisions. Nous proposons néanmoins de comprendre la déclinaison atomique non seulement comme l'origine des chocs atomiques mais comme une véritable *aitia*, c'est-à-dire une explication causale (à caractère ontologique), car Lucrèce qualifie la déclinaison comme *causa motibus* et cette cause fait partie de la spontanéité des atomes. Cf. O'Keefe, *op. cit.* pp. 122-136.

³ Je reprends ici l'analyse de P. M. Morel sur la théorie épicurienne de la génération développée dans son article « Corps et cosmologie dans la physique d'Épicure. Lettre à Hérodoté, § 45 », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003-1, p. 33-49.

« vol » des atomes comme spontané. Cet envol est à l'origine des mouvements convenables, les atomes y accèdent grâce à leurs propres déterminations que sont le poids, la grandeur et la figure. Ces trois propriétés vont décider de la fécondité des rapports atomiques produits par les chocs ou *plagae*. Pierre-Marie Morel a démontré que la conception épicurienne de la causalité atomique suppose un « processus de sélection spontanée ». Il écrit à cet égard : « les atomes sont des principes générateurs en tant qu'ils constituent une pluralité et en tant que, dans cette pluralité, les formes et les grandeurs atomiques, au terme d'un processus de sélection purement mécanique, acquièrent un caractère fonctionnel particulier. Ils exercent alors leur pouvoir « séminal », ils deviennent véritablement les semences des choses ».¹

Cette idée de sélection est présente dans le passage de la *Lettre à Pythoclès*, où le maître du Jardin explique la génération et l'infinité des mondes :

Ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος ἔστι καταλαβεῖν, καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ, καθάπερ τινές φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἐνὸς κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ καὶ ἀπὸ πλειόνων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ' ἄλλον τόπον, ἐὰν οὕτω τύχη, καὶ ἐπαρδεύσεις ἐκ τῶν ἐχόντων ἐπιτηδείως ἕως τελειώσεως καὶ διαμονῆς ἐφ' ὅσον τὰ ὑποβληθέντα θεμέλια τὴν προσδοχὴν δύναται ποιεῖσθαι.²

Que de tels mondes soient infinis en nombre, on peut le concevoir, comme aussi le fait qu'un monde de ce type puisse naître aussi bien dans un monde que dans un intermonde – c'est ainsi que nous appelons un espace intermédiaire entre mondes -, dans un lieu en grande partie vide – mais pas dans une immensité absolument vide, comme certains le disent -, certaines semences appropriées ayant afflué – depuis un unique monde ou un intermonde ou depuis plusieurs mondes -, produisant peu à peu des adjonctions, des articulations et des migrations vers un autre lieu – au gré du hasard-, ainsi que des pluies de matériaux appropriés, jusqu'à un état d'achèvement et de stabilité, à proportion de ce que peuvent recevoir les fondations qui sous-tendent la structure.

¹ P.-M. Morel, *Epicuro*, p. 63-64.

² *Pyth.*, § 89.

On repère ici les éléments explicatifs suivants : l'existence des semences appropriées (ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων), les mouvements incessants et variés de ces derniers (le vol) et l'aboutissement à un état de stabilité. Il est nécessaire d'observer que pour Épicure ainsi que pour Lucrèce, les atomes sont avant tout des semences. Bien que cet atomisme mette l'accent sur la physique des atomes (leur mobilité, solidité, poids, forme et figure), on identifie également un point de vue résolument biologique. Les deux philosophes conçoivent les atomes comme les germes d'où naissent les choses, et c'est ainsi qu'ils deviennent l'origine des mondes et des corps. En outre, ces semences tentent toutes sortes de mouvements jusqu'à former des agencements stables. Épicure écrit : προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ' ἄλλον τόπον (des adjonctions, des articulations et des migrations vers un autre lieu). Le poète fait références à ces mouvements de la manière suivante : « *omne genus motus et coetus experiundo* » (à force d'essayer tous les mouvements et liaisons, I, 1026). Nous constatons ainsi que Lucrèce reproduit à ce sujet la même explication causale que son maître dans le passage cité précédemment où la stabilité cosmologique ne survient que progressivement à l'issue de multiples tentatives.¹

Reste une dernière objection à laquelle nous devons répondre : on pourrait en effet distinguer la vision d'Épicure lorsqu'il écrit que la rencontre des atomes se fait ἐὰν οὕτω τύχη (au gré du hasard) de celle que nous avons analysée comme étant la spontanéité chez Lucrèce. Ce serait interpréter l'expression ἐὰν οὕτω τύχη (au gré du hasard) dans un sens causal qui ne nous semble pas justifié par le texte même. Car, ici la phrase n'est pas introduite par la préposition signalant un type de cause : typiquement la préposition ἀπό. La conjonction εἰ avec la particule ἂν signifie le conditionnel « si », mais n'implique pas la causalité. C'est avant tout le datif τύχη qui pourrait nous induire en erreur, nous faisant penser qu'il s'agit bien d'une cause, puisqu'une des valeurs de ce cas est d'indiquer la manière ou encore la cause. Or, pour interpréter correctement ce concept il est nécessaire de considérer deux éléments : d'une part, le sens général du terme et de l'autre l'emploi qu'en fait Épicure. Concernant le premier élément, le mot τύχη est un dérivé du verbe τυγχάνω dont une des acceptions est celle de rencontre.² On pourrait ainsi le traduire par l'expression "tomber sur quelqu'un ou quelque chose par hasard". Il est donc plus question d'une coïncidence que

¹ DRN, I, 1021-1030.

² Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, sous l'entrée τυγχάνω, p. 1142.

d'une cause active. Par ailleurs, Τύχη signifie, nous le savons, la déesse de la fortune. La tentation serait alors d'envisager la causalité d'un point de vue déterministe, si Épicure n'était pas extrêmement clair sur la question. Pour mieux résoudre cette question, il nous faut nous reporter aux textes du maître du Jardin. Dans ses écrits nous avons repéré six occurrences du mot τύχη : celle de la *Lettre à Pythocles*, § 89 ; quatre dans la *Lettre à Ménécé* § 131 et 133-134 et encore une dernière dans la *Maxime Capitale* XVI. Excepté le premier cas où le terme désigne la rencontre imprévue de manière générale, la τύχη dans les autres passages désigne bel et bien la fortune. L'extrait le plus parlant pour notre interprétation est celui de la fin de la *Lettre à Ménécé* 133-134. Épicure y affirme qu'il y existe des choses ἀπὸ τύχης, dues à la fortune et il la caractérise comme incertaine (τὴν δὲ τύχην ἄστατον). Épicure ajoute : elle n'est pas un dieu (τὴν δὲ τύχην οὐτε θεόν). À partir de ces remarques, on constate que l'idée de fortune qu'apparaît dans cet extrait est celle d'une « cause » inconstante (ἀβέβαιον αἰτίαν) ou pour le dire autrement, de la contingence que peut produire certainement un effet mais qu'il résulte tout à fait indéterminé. À cet égard, Épicure affirme que le sage épicurien :

' <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἄνθρωποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι, 206 [135] κρεῖττον εἶναι νομίζοντος εὐλογίστεως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστεως εὐτυχεῖν: βέλτιον γὰρ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ καλῶς κριθέν μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην.

Il ne croit pas, en effet, que les hommes lui doivent le bien et le mal dont dépend la vie bien heureuse, mais que les prémisses de biens et de maux importants ont été produites par elle, considérant qu'il vaut mieux être infortuné et bien raisonner que favorisé par la fortune et mal raisonner.¹

Il semblerait pour le moins étrange que soudainement Épicure laisse la formation de l'univers à la bonne fortune. Nous devons donc conclure que dans le passage de la *Lettre à Pythoclès*, il n'est pas question de la même notion de *tuchè* (qui joue un rôle dans le domaine de la pratique et non dans celui de la cosmologie) mais qu'il s'agit d'une phrase qui signifie à peu près « éventuellement ». Dorandi traduit l'expression ἐὰν οὕτω τύχη par « si cela se trouve »

¹ La même idée se trouve dans la *Maxime Capitale* XVI.

et Hicks dans sa traduction anglaise écrit : « *it may be* ». ¹ Selon nous, en prenant ainsi la phrase d'Épicure, on peut rapprocher parfaitement les deux récits cosmologiques, celui du maître et celui du poète, car l'explication débute, dans les deux cas, avec les « semences des choses » essayant des multiples positions, des changements et des combinaisons, ensuite ils arrivent spontanément à former des corps stables et plus complexes, à partir des mouvements convenables.

1.2.3 Le rôle du *clinamen* dans la cosmologie : la cause « active »

Le fameux passage du *clinamen* au livre II du poème de Lucrèce vient juste après une brève digression niant la providence. Le poète considère que ceux qui ignorent ce qu'est la matière (*ignari materiai*) croient que la nature a besoin des dieux pour produire son œuvre. Lucrèce considère qu'à ce point de l'argumentation sur le mouvement des atomes, sujet principal de son chant, c'est le moment propice pour exposer la doctrine du *clinamen*. Il s'exprime ainsi : *Nunc locus est*. C'est en effet, le cadre textuel le mieux approprié, car s'il a bien développé l'explication causale de la formation des mondes, il lui est à présent nécessaire de donner une raison explicite, voire active des collisions.

Dans les vers 184-215, se situe l'explication sur la gravité : toutes les choses tombent naturellement à cause de leur poids. Si l'on observe des corps qui s'élèvent on doit penser que ce n'est par eux-mêmes qu'ils s'élancent vers le haut. Ici le poète nous apporte une précision précieuse : en parlant du feu qu'on le voit se porter vers le haut, il affirme : « il ne faut pas croire qu'il agit spontanément, sans aucune force pour le pousser au-dessous » (*sponte sua facere id sine vi subigente puntandum est* v. 193). Dans cette phrase, la *sponte sua* s'oppose à *vi subigente*, soit la « force qui le pousse ». Le feu est un élément naturel, il doit donc agir comme tous les autres atomes : tomber à cause de son poids. Néanmoins, le feu s'élève parce qu'il est contraint par une autre force et non par sa nature. C'est ainsi que le poète entend expliquer qu'aucun corps ne peut violer cette loi de la physique, non plus que les atomes.

Ajoutons d'ailleurs pour en venir au *clinamen* qu'au vers 216, Lucrèce introduit le sujet de la manière suivante : « *Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus* » (En ce domaine je

¹ Cf. R. D. Hicks, *Lives of eminent philosophers*, London, Loeb Classical Library, 1972.

brûle encore de t'apprendre ceci). D'après nous, on doit situer la déclinaison atomique dans la même explication physique que celle de la pesanteur, c'est-à-dire celle des *corpora*, corps premiers ou atomes, qui tombent du haut vers le bas naturellement : « dans la chute qui les emporte, en vertu de leur poids, // tout droit à travers le vide, en un temps indécis, // en des lieux indécis, les atomes dévient un peu ; // juste de quoi dire que le mouvement est modifié ».¹ Il se produit donc un léger changement de direction des atomes, mais ils ne vont ni vers le haut ni en diagonale, ils se décalent pourrait-on dire “juste un petit peu” de la verticale.

Nous proposons d'interpréter la déviation atomique comme une « cause » active des mouvements des atomes, particulièrement des mouvements créateurs, c'est-à-dire ceux qui sont à l'origine de la formation des corps composés. Voyons tout d'abord que l'hypothèse du *clinamen* a une double justification dans l'argument lucrétien : l'une proprement physique et l'autre cosmologique. Formulons la première ainsi : si les atomes se meuvent éternellement car ils possèdent un poids, et une vitesse égale,² rien ne nous empêche d'imaginer une « mutation » ou modification minimale, que Lucrèce exprime ainsi : *moment mutatum*. Car ce déplacement s'accorde bien aux phénomènes observables.³ La seconde justification est la suivante : sans le *clinamen* la nature ne saurait rien créer. En effet, si les trois mouvements atomiques (chute, collisions, déclinaison) sont sollicités dans l'explication causale cosmologique, le *clinamen* occupe, quant à lui, une place centrale, car il est indispensable plus particulièrement pour rendre compte de la formation des corps :

quod nisi declinare solerent, omnia deorsum // imbris uti guttae caderent per inane profundum // nec foret offensus natus nec plaga creata // principiis; ita nihil umquam natura creasset.

¹ *corpora cum deorsum rectum per inane feruntur // ponderibus propriis, incerto tempore ferme // incertisque locis spatio depellere paulum, // tantum quod momen mutatum dicere possis.* DRN, II, 217-220.

² Sur ce sujet, voir Épicure, *La Nature*, II, P2, c. 16, 4 -5, *Hrdt*, 61 et DRN, II, 230-239.

³ Cf. DRN, II, 243-250 on ne peut inventer des mouvements obliques et on ne peut pas réfuter un petit changement dans la trajectoire de chute d'un corps perceptible. Ajoutons à ce raisonnement que les *corpora* sont toujours en mouvement et on ne saurait pas réfuter un tel présupposé puisque les résultats sont flagrants et les mouvements atomiques se dérobent à nos yeux.

Sans cette déclinaison, tous, comme gouttes de pluie, // tomberaient de haut en bas dans le vide infini. // Entre eux nulle rencontre, nul choc possible. // La nature n'aurait donc jamais rien créé.

Le poète souligne, dans cet extrait, le rôle causale (explicatif et ontologique) du *clinamen*. Il est à l'origine des chocs atomiques qui vont finalement engendrer toutes les choses. En effet, les *plagae* vont devenir petit à petit des mouvements créateurs : « *plagas // gignere quae possint genitalis reddere motus* »¹. Rappelons que l'argument se situant aux vers 216-250 est connu traditionnellement comme l'argument cosmologique, car la déclinaison atomique y est présentée comme la cause des chocs à la suite de quoi ces mouvements devenus créateurs génèrent tous les mondes. Cela confirme également notre interprétation de la spontanéité comme explication causale, car les atomes en mouvement n'ont pas besoin d'une force externe, ou d'une intelligence ou bien même d'une divinité pour se rencontrer et former tout l'éventail des corps composés qui constituent les mondes. La cause de la rencontre atomique est un mouvement, qui n'est autre chose qu'un léger changement de direction atomique. Il faut noter également que la déclinaison est spontanée, au sens où elle n'est provoquée par aucune force étrangère, au contraire sa survenue ne dépend que de la nature et du comportement des atomes, c'est-à-dire de leurs mouvements. Remarquons que le poète évoque ce petit changement de direction avec l'allitération *momen mutatum* (mouvement modifié), qui souligne bien son aspect proprement physique.

C'est ainsi que pour nous, le *clinamen* prend toute sa portée explicative et causale dans la cosmologie et non dans la psychologie comme l'interprétation la plus courante le voudrait. On pourrait objecter que Lucrèce affirme explicitement le sens causal de la déclinaison d'un point de vue psychologique vers de la fin du second argument (v. 251-293) : « *esse aliam praeter plagas et pondera causa // motibus, unde haec est nobis innata potestas, de nilo quoniam fieri nil posse videmus.* »², c'est-à-dire : « il existe une autre cause que les chocs et leurs poids, à leur mouvement, d'où nous tenons ce pouvoir inné, puisque aussi bien nous voyons que rien ne peut naître de rien. »³ Comment interprète-on cette affirmation ?

¹ DRN, II, 227- 228.

² DRN, II, 285-287.

³ Nous avons cité ici la traduction de J. Pigeaud qui apparaît dans D. Delattre, J. Pigeaud (sous la direction de), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010.

Notre réponse est la suivante : la déclinaison atomique est présentée d'emblée pour Lucrèce comme *principium quodam* qui rompt les pactes du destin (chaîne causale), elle est sollicitée tout simplement comme ce qui motive la rencontre atomique et donc la formation de corps, notamment des animaux et leur pouvoir de se mouvoir. La déclinaison explique convenablement la génération mais elle n'intervient pas dans les explications causales particulières de chaque phénomène naturel. Concernant la *voluntas*, d'après nous, le but du poète n'est pas celui d'attribuer un rôle particulier et actif au *clinamen* dans le mouvement animal mais plutôt de donner une cause physique de la génération des corps naturels tels qu'ils sont. Autrement dit, il faut comprendre comment la nature génère et ordonne toutes les choses pour pouvoir ensuite analyser le cas particulier des animaux.

1.2.2.4 La nature accomplit tout d'elle-même

Nous avons dit que Lucrèce emploie la notion de *sponte sua* pour développer convenablement le sujet du mouvement atomique, en particulier le rôle fondamental de la déclinaison pour la formation des mondes. Ce même terme est utilisé pour rendre compte de l'activité de la nature comprise en tant qu'« agent ». Et, comme nous le verrons plus tard, il décrit également des phénomènes naturels. Concernant la nature agent, dans un passage de la fin du livre II, le poète qualifie la *natura* comme spontanée :

Quae bene cognita si teneas, natura videtur // libera continuo, dominis privata superbis, // ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.

Si tu possèdes bien ce savoir, la nature t'apparaît // aussitôt libre et dépourvue de maîtres tyranniques, // accomplissant tout d'elle-même sans nul secours divin.¹

Ce passage reflète clairement l'aspect politique de la *sponte sua*. Notons d'emblée la construction dans laquelle apparaît notre terme : *ipsa sua per se sponte*. Nous avons remarqué auparavant que la phrase était accompagnée par le pronom *ipsa*. Pour renforcer l'idée, le poète ajoute ici l'expression *per se*. La phrase devient ainsi très chargée afin d'insister sur le

¹ DRN, II, 1090- 1092.

fait qu'elle est l'opposé conceptuel de la soumission à la puissance d'autrui. Lucrèce entend la nature comme l'ensemble des atomes, comme il le suggère dans le vers I, 328 lorsqu'il écrit « *corporibus caecis igitur natura gerit res* » (La nature accomplit donc son œuvre avec des corps aveugles). Ainsi, si la nature accomplit tout d'elle-même c'est parce qu'elle se sert des atomes pour tout faire : génération, croissance, destruction. La cause ordonnatrice est spontanée, c'est-à-dire elle est déterminée de manière interne par les mouvements des atomes. Aucune force externe à la nature peut s'imposer, ni diriger, ni façonner les corps composés sortis des combinaisons atomiques fécondes.

La nature agit spontanément, c'est ainsi qu'elle gère et gouverne toutes les choses. On peut comprendre ici l'idée suggérée plus haut : la spontanéité consiste en faire « comme si » on suivait les lois. En effet, la nature arrive à établir des pactes et des limites, c'est une sorte d'autodétermination. Ainsi, chaque corps formé possède une organisation particulière et limitée.¹ À cet égard, il faut considérer le passage suivant :

praeterea solis cursus lunaeque meatus // expediam qua vi flectat natura gubernans; // ne forte haec inter caelum terramque reamur // libera sponte sua cursus lustrare perennis, // morigera ad fruges augendas atque animantis, // neve aliqua divom volvi ratione putemus.

Puis je dirai par quel effet la nature souveraine // régit le cours du soleil et les phases de la lune, // pour que nous n'allions pas croire qu'entre ciel et terre, // libres et spontanés, ils courent éternellement, // soucieux de faire croître les moissons et les vivants, // ou qu'ils roulent suivant une norme divine.²

On constate ici à nouveau que la nature est comprise comme un principe ordonnateur et que rien ne peut échapper à son régime, même pas les astres.³ Comprendre la nature et son action constitue pour Lucrèce la pierre angulaire du salut de l'âme, car c'est grâce à cette connaissance qu'on mesure chaque événement y compris la mort. Ainsi, quelques vers plus tard de ceux qu'on vient de citer, le poète ajoute : « ô malheureux ! ignorant ce qui peut

¹ À cet égard, voir le commentaire de Alain Gigandet au livre II du poème DRN, fondamentalement le chapitre intitulé « Figures ». Gigandet, A. *Lucrèce. Atomes, mouvement. Physique et éthique*. Paris, PUF, 2001.

² DRN, V, 76-81.

³ Cf. également, *Hrdt*, 81. Le monde et ses parties ne sont ni animés ni indépendants (Voir V 78-81 et I, 1021-1023).

exister // ou non, pourquoi enfin est assigné à toute chose // un pouvoir limité, une borne immuable. »¹

1.3 La *voluntas* comme une espèce de la spontanéité de la nature

Nous avons vu que dans le registre cosmologique, le poète utilise le concept de spontanéité, *sponte sua*, pour expliquer causalement les processus de génération et de destruction des mondes. Contrairement aux premiers atomistes, Lucrèce emploie également ce même terme dans le moment cosmique, autrement dit, lorsque les mondes sont déjà formés. Il faut comprendre alors qu’au niveau macroscopique, celui des corps composés, l’explication causale de la spontanéité est encore valide. Dans ce cadre général, on peut situer également l’étude du genre humain, car le poète explique sa genèse et son développement historique et culturel à l’aide de cette notion. Ce qui nous permet de constater que l’analyse de l’action volontaire doit partir de ces conditions posées par la physique qui, à première vue, pourrait compromettre le projet éthique. Car, il semblerait que dans un univers formé des atomes et de vide se mouvant spontanément, où tout ce qui est naît est promis à la destruction, il n’y aurait pas des conditions pour l’éthique, autrement dit, comment peuvent-ils les humains déterminer le développement de leurs actions et attendre un état de stabilité, nécessaire à une vie heureuse ? Selon nous, en partant de ces dispositions physiques, les Épicuriens ont tracé un chemin : la nature a créé spontanément les animaux et les humains, ils possèdent à leur tour un type de spontanéité, la *voluntas*, qui leur permet de déterminer leur mouvement. Dans cette section, nous étudierons cette démarche et la spécificité de la *voluntas* chez les êtres humains.

La première remarque est la suivante : la spontanéité dans les corps composés s’exprime en accord avec le type de composé qu’il s’agit. Pour mieux comprendre donc le rapport entre la spontanéité et les corps composés on reprend ici la distinction conceptuelle établie par Aristote dans les *Topiques*², entre le genre et l’espèce. Concernant le premier, il comprend l’ensemble de propriétés qu’ont en commun plusieurs êtres. En faisant une abstraction des différences entre les corps nous constatons une similitude présente dans les êtres naturels :

¹ DRN, V, 88-90.

² Aristote, *Top.* A 4 101 b 18-19 ; A 5 102 a 32-35.

ils fonctionnent, pour ainsi dire, tous seuls. Autrement dit, toutes les entités créées par la nature possèdent un mouvement autonome. Néanmoins, il ne faut pas comprendre le mouvement toujours comme déplacement local mais dans un sens plus large en tant que « fonctionnement » exprimé dans la croissance ou le développement. Or, tout ce qui appartient à ce genre de la spontanéité se distingue à son tour par des différences spécifiques. Prenons par exemple la terre, d'après Lucrèce : elle fonctionne de manière autonome et produit, en vertu de sa différence spécifique, des plantes et des animaux.

Au moyen de cette idée général, on prétend expliquer une classification des choses existantes : tout ce qui a été produit par la nature possède une espèce de la spontanéité, pour le dire autrement, ce sont les pouvoirs naturels de chaque chose. Il ne faut pas croire pour autant que nous sommes devant une explication réductionniste, car cette spontanéité n'est pas fixée uniquement par les atomes mais plutôt par les pactes atomiques et la matière propre à chaque être. Pour le dire autrement, la spontanéité est contrainte à la nécessité matérielle des corps. En outre, ce pouvoir se manifeste à l'échelle macroscopique, c'est-à-dire de l'organisme. À ce niveau, on constate que les corps composés peuvent être modifiés par des forces externes. Examinons les principaux cas de spontanéité pour ensuite situer la *voluntas* dans cette catégorie.

1.3.1 Spontanéité dans la nature

La vision lucrétienne de la nature s'exprime, comme nous l'avons étudiée, dans l'idée d'un « agent » mais plus concrètement, le poète la conçoit en tant que « terre » (*terra / tellus*). Sa principale caractéristique consiste à générer les plantes et les animaux. Il nous conseille cependant de ne pas l'idéaliser, car si elle est féconde et productrice, elle subit en même temps l'épuisement et la décadence propres à toutes choses naturelles. Dans ce contexte scientifique particulier, la notion de spontanéité rend compte simultanément de ces deux propriétés : fécondité et décadence. Évoquons tout d'abord la production de la terre. À cet égard le poète s'exprime ainsi :

*Postremo quoniam incultis praestare videmus // culta loca et manibus melioris reddere fetus,
// esse videlicet in terris primordia rerum // quae nos fecundas vertentes vomere glebas //*

*terraique solum subigentes cimus ad ortus; // quod si nulla forent, nostro sine quaeque labore
// sponte sua multo fieri meliora videres.*

Enfin, les sols sont plus fertiles cultivés qu'en friche ; // sous nos mains, nous les voyons donner de meilleurs fruits. // La terre renferme donc des éléments premiers : // lorsque la charrue retourne les glèbes fécondes, // en labourant la terre, nous les faisons éclore. // S'ils n'existaient pas, sans travail de notre part, // nous verrions tout de soi-même s'améliorer.

Ce texte fait partie de la démonstration du principe « rien ne naît du rien » exposée au premier livre. Lucrèce y explique « comment tout se fait sans nul concours des dieux » *quaeque modo fiant opera sine divom* (v. 159). Il établit la nécessité d'une matière spécifique attribuée à chaque corps (*materie sua*, v. 191) ainsi que des semences indispensables à leurs formations (*semine opus est* v. 206). Concernant la génération des plantes, celle-ci se développe spontanément, c'est-à-dire sans l'intervention d'un agent externe. Il y a bien dans l'extrait l'idée que si la terre est cultivée (*culta loca*), elle donne de meilleurs fruits mais elle ne dépend pas de la main humaine. On observe ainsi que pour expliquer le processus de génération, il ne faut pas faire appel à d'autres causes qu'à la propre spontanéité de la nature, car les choses définies (les êtres) recèlent un pouvoir distinct, *quod certis in rebus inest secreta facultas* (v. 173).

D'ailleurs, notons que Johnson observe que « These uses of the term spontaneity in the context of plants show, once again, that spontaneity is to be opposed not to causality and order, but to externally imposed causes and artificial inputs. We have here a long tradition of affiliating the spontaneous with the natural, and opposing these to the artificial and what is cultivated by external causes. The concept of a spontaneous cause of plant growth is easily extended to the explanation of the origin and generation of animal life, and we can actually see this process of analogical extension in book 5.»¹

En effet, Lucrèce applique systématiquement la notion de spontanéité à la génération, non seulement des plantes mais également des êtres animés² :

¹ Johnson, *op. cit.*, p. 116.

² Pour une analyse approfondie de la zoogonie chez Lucrèce, voir Campbell, G. *Lucretius on Creation and Evolution. Commentary on De Rerum Natura, lines 772-1104*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

principio genus alituum variaequae volucres // ova relinquebant exclusae tempore verno, // folliculos ut nunc teretis aestate cicadae // lincunt sponte sua victum vitamque petentes. // tum tibi terra dedit primum mortalia saecla.

D'abord la gent ailée et les divers oiseaux //quittèrent leurs œufs éclos par le temps printanier, // comme en nos jours d'été les cigales abandonnent // leurs tuniques rondes pour chercher nourriture et vie. Pour la première fois, la terre produit (des êtres mortels) des hommes.¹

Cet extrait fait partie d'un passage du livre V portant sur le mécanisme de génération des animaux qui est en effet semblable à celui de la création des mondes. L'explication complète se déploie aux vers V, 791-877, l'extrait cité y fait partie. Au sein de cet exposé, il est question d'expliquer comment la terre produit les espèces mortelles.² Le poète utilise l'analogie entre la terre nourricière et la mère féconde (v. 795-796), ce qui lui permet de donner une image complexe du processus en soulignant, parmi d'autres, l'idée d'un temps approprié à chaque naissance. De cette sorte, on constate dans le passage cité plus haut que les oiseaux arrivent au printemps et les cigales en été : la terre produit (*terra dedit*) des êtres animés, poétiquement nommés *mortalia saecla*.³

La phrase *sponte sua* occupe une place centrale dans ce récit, elle est accordée fondamentalement aux cigales mais rien ne nous empêche d'interpréter la production des tous les êtres comme spontanée, car il ne s'agit pas du hasard ou de l'indétermination, au contraire, il existe bel et bien un processus de génération qui ressemble à celui des atomes formant l'univers : d'une part, les semences appropriées et de l'autre, les naissances dans un temps qui leur est propice. En outre, l'idée de la génération spontanée des plantes et des animaux constitue un argument fondamental contre la vision téléologique de la création,⁴ ce qui réaffirme l'indépendance de la nature dans son système de production. En effet, cet atomisme rend compte de la génération d'espèces et d'individus, grâce à la diversité des

¹ DRN, V, 801-805. Le sens précis de l'expression *mortalia saecla* a été très discuté par les traducteurs et commentateurs du poème. Pour une analyse philologique de cette expression voir Schrijvers, P. H. « L'origine de la vie (DRN V 780-836) » dans *Lucrece et les sciences de la vie*. Leiden, Brill, 1999.

² Pour un commentaire sur la base scientifique de ce récit lucrétien, voir également Schrijvers, P. H. « L'origine de la vie (DRN V 780-836) ».

³ Kany-Turpin fait noter que *mortalia saecla* (note 81, p. 525) signifie en général « les hommes ». Mais d'autres commentateurs ont signalé que cette phrase signifie également les espèces animées qui vivent sur la terre.

⁴ Sur les sources, il s'agit probablement du *Peri Physeos* XI et XII et d'Empédocle, cf. Campbell, *op. cit.*, p. 3.

semences (*primordia*) et des compositions qu'ils sont capables de construire à travers leurs mouvements variés. Sur ce point, Gigandet exprime très clairement la puissance de l'explication lucrétienne : « Si la variété des formes atomiques composant le corps conditionne sa puissance, alors le corps le plus fécond, celui qui donne naissance à tous les autres et les nourrit, doit renfermer en lui la plus grande diversité de germes : cette condition est remplie par la terre. »¹

Bien que la terre agisse par elle-même, sa spontanéité peut être modifiée par les animaux et notamment par les êtres humains. Comme le poète le suggère, la terre cultivée donne de meilleurs produits. La terre possède des pouvoirs propres (*secreta facultas*) mais aussi des limites. Ainsi, à la fin du deuxième chant, Lucrèce expose le déclin de notre monde en faisant un parallèle entre la décadence de la vie humaine et celle de la nature. Il décrit donc l'épuisement de la terre :

*Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus // vix animalia parva creat, quae cuncta creavit
// saecla deditque ferarum ingentia corpora partu. // haud, ut opinor, enim mortalia saecla
superne // aurea de caelo demisit funis in arva // nec mare nec fluctus plangentis saxa
crearunt, // sed genuit tellus eadem quae nunc alit ex se. // praeterea nitidas fruges vinetaque
laeta // sponte sua primum mortalibus ipsa creavit, // ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta;
// quae nunc vix nostro grandescunt aucta labore,*

Le voici déjà brisé par l'âge, et la terre épuisée // enfante à grand-peine de petites créatures,
// elle qui engendra toute espèce et donna // les corps gigantesques des fauves en ses gésines.
// Car un câble d'or n'a pas, je pense, descendu // les vivants des hauteurs du ciel en nos
campagnes ; // ni la mer ni les flots brisant sur les rochers // ne les formèrent, mais celle dont
la substance maintenant les nourrit, la terre, en accoucha. Et les blondes moissons, les
vignobles riants // spontanément d'abord furent créés pour les mortels, // les doux fruits, les
riches prairies par elle donnés, // qui maintenant poussent à peine et malgré nos efforts.

Ce texte met en évidence le processus de décadence de la terre (*tellus*), sous un autre aspect : le poète utilise la métaphore du déclin irréversible de la nature par le biais de l'image de l'homme au terme de sa vie. Auparavant, la terre produisait spontanément toutes sortes des

¹ Gigandet, A. *Lucrèce. Atomes, mouvement. Physique et éthique*. Paris, PUF, 2001, p. 56.

plantes et notamment les doux fruits et les riches prairies, ce qui rappelle l'âge d'or tel qu'il est décrit dans la littérature ancienne. Mais, la terre se fatigue, vieillit. Dans ce cas, pas même l'intervention des humains qui ont appris l'agriculture ne peut lui rendre sa puissance. On remarquera que la spontanéité de la terre se distingue de celle de la nature (en tant que concept) ainsi que de celle des atomes, car les êtres composés peuvent être soumis à des forces externes. Autrement dit, si la spontanéité est bien leur cause, elle n'est pas la seule qui agit sur leur développement. La terre cultivée constitue en effet le meilleur et le plus clair exemple d'intervention et de modification de la spontanéité d'une entité naturelle. Pour autant, le déclin de la terre est certain. Pour Lucrèce, il est dû principalement au cours naturel des choses.

D'autres entités naturelles possèdent également une espèce de spontanéité. Nous pouvons mentionner, par exemple, les simulacres ou images de choses qui peuvent se former spontanément dans l'air.¹ Mais pour Lucrèce tous les phénomènes ne sont pas spontanés. Ils peuvent en avoir l'apparence mais dès qu'on les rapporte à sa doctrine, on constate qu'ils s'y opposent. C'est le cas de trois exemples où la phrase *sponte sua* est employée de manière négative, c'est-à-dire pour nier que la spontanéité puisse être la raison de la production d'un événement. À cet égard, le poète explique certains phénomènes naturels comme celui du feu qui se dirige verticalement. Aux vers II, 191-193, il explique que le feu s'élance non de manière spontanée mais contraint par la force externe de l'air. Pareillement, nous trouvons une explication semblable dans le passage VI, 1017-1021, où le poète fait référence au phénomène de l'aimant :

*hoc fit idem cunctas in partis; unde vace fit // cumque locus, sive e transverso sive superne,
// corpora continuo in vacuum vicina feruntur; // quippe agitantur enim plagis aliunde nec
ipsa // sponte sua sursum possunt consurgere in auras.*

Ce phénomène a lieu dans toutes les directions ; // où que se produise un vide, en face ou bien en haut, // les corps avoisinants s'y précipitent aussitôt : ils sont poussés par les chocs frappant à l'opposé // et ne pourraient d'eux-mêmes s'élever dans les airs.

¹ Les simulacres émanent des corps, néanmoins, d'après le poète, ceux-ci peuvent se former spontanément. Ce phénomène explique la perception des objets qui n'existent pas vraiment. Cf. DRN, IV, 129-132 ; IV 732-738 ; *Hrdt*, 48.

Le fer ne peut pas s'élever par lui-même, il a besoin d'une force externe qui le pousse de manière à aller à l'encontre de sa nature et pour pouvoir agir ainsi. On constate qu'il existe un jeu entre les forces qui s'attirent et se repoussent : les choses naturelles possèdent un pouvoir particulier mais elles accomplissent plusieurs mouvements grâce à la force externe provenant d'autres corps.

Dans un passage du livre I où le poète critique la doctrine soutenant une sorte de théorie de l'« attraction » vers le centre,¹ il emploie l'expression *sponte sua* dans ce sens négatif, c'est-à-dire pour signaler les limites naturelles de chaque corps. Ainsi sur l'idée que tout chose tend vers le centre, il estime :

*et simili ratione animalia suppa vagari // contendunt neque posse e terris in loca caeli //
reccidere inferiora magis quam corpora nostra. // sponte sua possint in caeli templa volare;*

D'après cette doctrine, les êtres vivants cheminent // la tête en bas, et de la terre aux cieux inférieurs // ils ne peuvent tomber non plus que notre corps // ne vole de lui-même vers la voûte céleste.²

Nous constatons ici que la notion de *sponte sua* est employée pour établir les limites des corps des animaux que ne peuvent pas par eux-mêmes s'envoler. Ce qui rappelle un autre passage, cette fois-ci du livre V, où le poète estime que certains animaux peinent à rester en vie par eux-mêmes :

*at quis nil horum tribuit natura, nec ipsa // sponte sua possent ut vivere nec dare nobis //
utilitatem aliquam, quare pateremur eorum // praesidio nostro pasci genus esseque tutum, //
scilicet haec aliis praedae lucroque iacebant // indupedita suis fatalibus omnia vinclis, //
donec ad interitum genus id natura redegit.*

Mais ceux à qui la nature ne donna nul moyen // de vivre par eux-mêmes ou de nous fournir // un service grâce auquel nous leur accorderions // nourriture et sauvegarde sous notre

¹ Lucrèce vise spécialement les stoïciens. Cf. *D. N.*, II, 115-116.

² DRN I, 1061-1064.

protection // assurément s'offraient aux autres comme proie et butin, // entravés qu'ils étaient dans leurs chaînes fatales, // jusqu'au jour où la nature amena leur espèce à trépas.¹

Cet extrait relève d'une part que la nature n'est pas parfaite (*tanta spat praedita culpa*) : elle peut produire des êtres dont le système n'est pas fonctionnel. De l'autre que les forces externes peuvent effectivement modifier les entités naturelles, dans ce cas, les humains jouent un rôle central dans leur propre survie, (un bébé seul ne peut vivre) ou dans la conservation et la disparition des certaines espèces animales ou végétales.

Finalement, en tenant compte des passages cités, on repère deux lignes directrices de la spontanéité agissant au sein de la nature : premièrement, il s'agit d'une explication causale mécanique qui exclut l'intervention des principes ou forces surnaturelles et, secondement, il est question de l'orientation générale du développement de chaque entité non déterminée mais qui peut être modifiée par l'action externe. La spontanéité comme explication causale serait ainsi un mécanisme qui fonctionne par ses propres moyens parce qu'il contient et la matière appropriée et qu'il se développe dans des conditions également propices. De cette manière, la philosophie naturelle consiste à expliquer les principes du fonctionnement de la nature et les particularités de chaque phénomène.

1.3.2 La *voluntas* chez les animaux

L'analyse de la spontanéité chez Lucrèce acquiert une particularité dès lors qu'on aborde la question des animaux. Par ailleurs, si cette notion rend compte de phénomènes naturels, elle se révèle également utile pour expliquer ceux proprement humains. En effet, le poète comprend les groupes d'animaux ou d'humains en tant qu'organisme.² C'est ainsi, qu'on est tenté d'interpréter la *voluntas* dans le même registre que les autres passages sur la *sponte sua*, c'est-à-dire celui de la philosophie naturelle, ce qui confirme à mon sens la lecture de Johnson. L'auteur considère les actions humaines individuelles comme spontanées étant donné qu'elles ne sont pas soumises à une force externe. Il faut néanmoins nuancer ou plutôt

¹ DRN V, 871-877.

² Cf. DRN, V, 937- 942 ; DRN, V, 958-961 ; DRN, V, 871-877.

approfondir cette interprétation, car Lucrèce prend bien soin d'expliquer le processus psychophysologique de la *voluntas*.

Le premier constat est que le poète n'utilise pas l'expression *sponte sua* pour parler des actions individuelles (sauf pour le passage portant sur la mort de Démocrite)¹ mais il utilise plutôt le terme *voluntas*. En effet, ce concept est employé par le poète dans son acception technique pour signaler le mouvement volontaire des atomes de l'esprit. C'est ainsi que la première différence dans le traitement de la spontanéité propre à la nature et celle des animaux s'exprime par ce changement lexical. Grâce à cette précision, le poète entend expliquer la spécificité de la spontanéité chez les animaux, à savoir le contrôle qu'ils exercent sur leurs propres mouvements. Pour le dire en termes atomiques, le composant particulier qu'est l'animal repose sur une structure hautement organisée et hiérarchisée dont l'esprit, partie également corporelle, a le pouvoir d'initier le mouvement du corps tout entier. Ce pouvoir n'est autre que la capacité de transmettre un mouvement aux atomes de l'âme et finalement à ceux du corps. Pour que cela se produise, comme nous le verrons en détail dans le chapitre suivant, il faut prendre en compte deux aspects de l'atomisme épicurien : premièrement, le mécanisme qui met en mouvement le corps animal est assuré par son unité organique et par les agencements particuliers de ses composants et, deuxièmement, il n'y a pas de principe vital ou incorporel qui agisse sur la matière mais plutôt une propriété de l'esprit produite par la structure et les mouvements des atomes de l'esprit. Ainsi, lorsqu'on qualifie de volontaire la motricité animale, on sous-entend que l'animal agit de manière intentionnelle. Il convient ici de mentionner que pour les Épicuriens il existe différents degrés d'intentionnalité. C'est pourquoi, comme on le verra, on peut parler effectivement d'actions volontaires rationnelles auxquelles on impute la responsabilité. Au contraire, la spontanéité naturelle (ou d'autres êtres naturels hormis les animaux, bien entendu) relève plutôt d'un mécanisme interne produisant un effet unique et automatique et, en principe, non soumis à des forces externes.

L'action volontaire rationnelle propre aux humains s'inscrit donc dans ce cadre général de la philosophie naturelle, car la *voluntas* est une espèce de la spontanéité. Il est maintenant nécessaire d'examiner le contexte théorique particulier dans lequel le poète situe la *voluntas*,

¹ DRN III, 1039-1041. Il pourrait être interpréter comme un clin d'œil : le poète emploierait la notion causale proprement démocritéen pour parler de la mort du philosophe d'Abdère. Johnson suggère également cette lecture en s'appuyant sur l'interprétation soutenant le suicide de Démocrite. Cf. Johnson, *op. cit.*, p. 123-124.

à savoir la psychophysiologie, pour pouvoir ensuite analyser d'un point de vue éthique comment cette *voluntas* occupe une place centrale en tant que transmetteur du mouvement.

CHAPITRE 2

PSYCHOPHYSIOLOGIE DE LA *VOLUNTAS*

L'exposé de Lucrèce sur la *voluntas* constitue la principale source pour interpréter la théorie épicurienne de la liberté. Une telle théorie donne une explication sur le mouvement local des animaux, autrement dit démontre comment il est possible que leurs déplacements soient volontaires, ce qui permet dans un second temps de comprendre comment les actions humaines peuvent être délibérées. Concernant le premier aspect, si l'on part d'un atomisme comme celui des philosophes du Jardin, il est nécessaire d'exposer tout d'abord les conditions matérielles de réalisation des mouvements volontaires. Pour ce faire, il faut articuler la notion de *voluntas*, en tant que mouvement volontaire des atomes de l'esprit, au processus psychophysiologique décrit par le poète au sein de l'exposé sur la marche des animaux au livre IV. Ce point est fondamental non seulement parce qu'il éclaire le mécanisme avec lequel l'esprit met en mouvement l'âme et le corps, mais surtout parce que ces conditions sont également valides dans l'analyse de la psychologie morale concernant l'action rationnelle propre aux êtres humains que constitue, comme on l'a dit, le second volet de la théorie de la liberté.

Afin de démontrer notre interprétation, nous examinerons dans ce chapitre le processus psychophysiologique de la *voluntas* décrit aux vers 877-906 du livre IV du poème de Lucrèce. Après avoir éclairé le mécanisme du mouvement volontaire des animaux, nous examinerons, dans le chapitre suivant, les actions volontaires rationnelles. Ce qui nous permettra d'une part, d'articuler la *voluntas* au domaine proprement éthique et, de l'autre, de mieux saisir le rôle majeur que joue la raison dans la doctrine des Épicuriens.

Cependant afin de clarifier le propos de cette partie de ma recherche, je voudrais la contextualiser par deux remarques préalables et nécessaires. Premièrement, Lucrèce n'étudie pas spécifiquement le thème des animaux, mais le sujet est abordé suffisamment de fois pour qu'il éclaire tous les processus organiques y compris celui de la motricité. Secondement, il est bien entendu que tout un appareil critique existe sur la question de la *voluntas* dans le cadre du mouvement animal dont on ne saurait faire abstraction. Nous consacrerons la deuxième partie de ce chapitre à l'analyse du modèle lucrétien du mouvement animal et

finalement, la dernière section nous allons caractériser les types de mouvement animal à partir de la notion de *voluntas*.

2.1 La *voluntas* dans le cadre général de l'étude du mouvement animal

2.1.1 Remarques préalables à l'études des animaux chez Lucrèce

Les Épicuriens doivent expliquer la vie, la sensation et le mouvement animal, c'est-à-dire, tout ce qui relève de l'être vivant, sans faire appel à un principe incorporel d'animation, ou pour le dire autrement à un principe vital tel que l'âme immatérielle (comme la forme), les Idées, ou encore le souffle vital. C'est ainsi qu'en partant d'une physique atomiste, leur vision des phénomènes biologiques telle que le mouvement animal est confrontée en premier instance à ce double défi : comment tous les êtres vivants comme les animaux (corps vivants composés) peuvent-ils exister, et comment peuvent-ils posséder en eux-mêmes le principe de leur mouvement ? Nous avons vu auparavant que la physique épicurienne et plus précisément la cosmologie fournissent le cadre théorique nécessaire pour comprendre la formation de toutes les choses y compris les corps vivants. Dans le récit lucrétien, les animaux et les humains naissent de la terre, ce qui veut dire qu'ils sont des êtres naturels à proprement parler et que dans leur génération il n'y a pas eu d'intervention divine ou surnaturelle, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Ainsi, si ces vivants tirent leur origine dans la même matière qu'est la terre, dont les germes sont multiples, leur nature doit s'expliquer alors dans les mêmes termes : une matière singulière pourvue de mécanismes fonctionnels. De plus, rappelons que les animaux sont les êtres naturels les plus accomplis, car ils possèdent en eux-mêmes leur principe du mouvement.

Concernant l'animal, nous verrons effectivement que Lucrèce le conçoit comme une unité organique, un assemblage particulier d'esprit, d'âme et de corps, tous les trois matériels. Cette perspective nous permet de décrire la *voluntas* en termes physiologiques, soit d'un point de vue purement fonctionnel avant de passer à des explications d'ordre psychologique, qui nous conduiront à des considérations éthiques. Celles-ci, soulignons-le, sont valables uniquement pour les êtres humains. Or, ce passage du plan psycho-physiologique à l'éthique n'est pas explicite chez le poète, bien qu'on puisse l'induire. Ce sera l'objet de notre

recherche dans notre dernier chapitre, à l'aide des fragments du livre XXV de *Sur la Nature* d'Épicure.

Si comme nous venons de le voir, il est nécessaire de garder à l'esprit, toute au long de notre lecture du poème, la question cruciale que pose l'existence des animaux, c'est parce qu'elle nous permet d'ouvrir encore d'autres perspectives pour étudier le thème de la *voluntas* chez Lucrèce. En effet, au chant IV du poème DRN, on trouve une description psychophysique de la locomotion animale. Et c'est dans les vers 877-906 que Lucrèce, détaillant le processus donnant lieu à un déplacement local du corps de l'animal, utilise la phrase *voluntas fit*. Pour bien cerner le fonctionnement de la *voluntas*, il nous faut partir d'une question générale, celle de savoir à quel type de corps elle appartient. Il s'agit d'une interrogation qui semble, à première vue, anodine mais qui entraîne en réalité d'importantes difficultés d'ordre philosophique. En guise d'exemples mentionnons les plus importants : on se demande quel est le principe du mouvement des êtres animés et comment s'explique leur pouvoir causal, de même on peut s'interroger sur ce qui fonde la différence entre les animaux irrationnels et les humains, puisque tous deux semblent être dotés d'esprit, d'âme et de corps d'après les Épicuriens. Les premières problématiques évoquées on les rencontre déjà chez Aristote, c'est pour cette raison que l'on peut supposer qu'elles sont aussi au cœur de la pensée épicurienne sur les animaux. On y reviendra¹, pour l'instant faisons le constat suivant : si l'on pense d'une part aux interprétations qu'on a étudiées précédemment², on réalise que la question du corps vivant n'est soulevée que très rarement ; de l'autre, que l'explication la plus souvent proposée sur le processus de la *voluntas* passe directement du mouvement des atomes au mouvement des animaux sans la moindre nuance.

Il existe néanmoins des études fondamentales sur la question biologique et celle du vivant chez les Épicuriens qui méritent d'être mentionnés, car c'est grâce à elles que nous avons pu enrichir le cheminement de notre recherche.³ Rappelons tout d'abord les travaux pionniers de Piet Schrijvers sur Lucrèce et les sciences de la vie, ainsi que la longue étude de Jacky Pigeaud explorant les rapports âme-corps dans la philosophie épicurienne d'un point de vue

¹ Voir la section « L'exemple du navire. Le mécanisme de la mise en mouvement ».

² Voir, Chapitre 2, Partie I de ce travail.

³ O. Bloch dans son rapport sur l'Épicurisme grec lors du Congrès de l'Association Guillaume Budé faisait noter que la question de la biologie épicurienne a été peu abordée. Cf. Bloch, O., « Rapport : Épicurisme grec », *Association Guillaume Budé. Actes du VIII Congrès*. Paris, 5-10 avril 1968. Paris, 1969, p. 128 n. 2.

biologique et en lien avec les écoles de médecine ancienne.¹ Plus récemment, nous avons pu être inspirés par la thèse doctorale de Giulia Scalas portant sur la théorie épicurienne du vivant.² Notons une approche commune du problème de la *voluntas* au travers de ces recherches : elles l’abordent d’un point de vue biologique, en insistant sur l’aspect proprement physiologique de l’exposé lucrétien. Ce qui est suffisamment rare pour être souligné. Néanmoins, la *voluntas* est étudiée dans ce cadre général. À notre connaissance, il n’existe pas une étude entièrement dédiée à la question particulière.

Pour en revenir aux commentateurs, nous observons, en outre, un second point commun dans leurs analyses : si les auteurs considèrent la *voluntas* en tant que phénomène psychophysique, c’est grâce à la communication et à la hiérarchisation des trois composants de l’animal : l’esprit, l’âme et le corps. En effet, comme nous le verrons, les explications concernant l’activité de l’animal, tels que la sensation ou le mouvement, font appel à l’interaction de ces trois corps.

C’est pourquoi nous proposons d’examiner la *voluntas* non seulement d’un point de vue biologique, c’est-à-dire en considérant l’organisme sous l’angle du vivant, mais aussi à partir d’une perspective dynamique : l’animal en mouvement. Tel est, d’après nous, le cadre approprié pour bien cerner notre problème, car l’animal nous intéresse en tant qu’il est capable de se mouvoir, plus exactement de se déplacer par lui-même.

À partir de ces deux remarques préliminaires, nous avons pu établir les bases de ce qui constitue le deuxième mouvement de notre recherche sur la *voluntas*, consistant à articuler cette notion à la physiologie. Dès à présent, abordons la première des trois sections de ce chapitre.

2.1.2 L’étude du mouvement animal : Lucrèce et Aristote

Le lecteur du *De rerum natura* remarquera l’intérêt du poète pour le monde vivant et particulièrement pour les animaux. Ceux-ci apparaissent à plusieurs reprises au sein des

¹ P. H. Schrijvers, *Lucrèce et les sciences de la vie*. Brill, 1999. Voir pour notre sujet fondamentalement les articles « L’homme et l’animal » ; « Le regard sur l’invisible ». J. Pigeaud, *La maladie de l’âme. Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris, Belles Lettres, 2006.

² G. Scalas, « L’âme avec le corps : la théorie épicurienne du vivant en dialogue avec Aristote ». Thèse présentée et soutenue le 29 mars 2019. Université Charles de Gaulle, Lille III.

passages visant à donner des exemples des comportements ou plus généralement pour élaborer des analogies.¹ Dès les premiers vers du livre I, au sein de la fameuse invocation à Vénus, Lucrèce introduit les animaux comme un des objets privilégiés de son poème. Il évoque la génération de toute chose y compris celle de l'espèce vivante, le *genus animantum* (I, 4). Notons d'ores et déjà que l'emploi du participe présent *animans* met l'accent sur le fait qu'il s'agit d'êtres dotés d'âme, ou pour le dire autrement d'êtres littéralement animés.² Ces êtres appartiennent bien à un *genus*, c'est-à-dire au groupe ou une classe de corps composés de manière à produire des propriétés caractéristiques, dans ce cas-là, celle de la sensibilité qui est l'étape préliminaire à la réalisation de la *voluntas*.³ C'est précisément cet aspect biologique qu'il nous intéresse d'explorer et que Lucrèce développe dans ses livres III et IV.⁴ Et puisque la pensée de Lucrèce sur les animaux, comme nous l'avons dit, n'est pas systématique nous nous proposons de considérer deux points fondamentaux à partir desquels on saisit mieux le développement proprement biologique de l'explication lucrétienne concernant la *voluntas* : premièrement, la relation de Lucrèce avec la biologie aristotélicienne et, secondement, l'explication atomiste sur l'unité organique de l'animal dont ses fondements sont physiologiques. Ces deux sujets s'articulent précisément dans l'analyse du mouvement animal. Nous les étudierons dans les sections qui suivent.

En ce qui concerne le premier sujet, c'est-à-dire le rapport entre le poète et le philosophe du Lycée, considérons d'emblée une raison historique : dans la tradition philosophique, Aristote est sans doute le précurseur des Épicuriens en matière de recherche dans le domaine de la philosophie naturelle et plus précisément dans celui de la biologie. Sans rentrer dans les détails, nous voulons simplement attirer l'attention sur cette filiation, car même si on ne peut

¹ Voir principalement deux articles de Tutrone sur la question : F. Tutrone "Lucrezio e la biologia d'Aristotele. Riflessioni sulla presenza dell'opera aristotelica nel 'De rerum natura' e nella cultura greco-latina del I secolo a.C." Bolletino dalla Fondazione Nazionale « Vito Fazio-Allmayer ». Anno XXXV – N. 1-2 Gennaio – Dicembre, 2006, p. 65 -104 ; F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica: Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*. Pisa: ETS, 2012 ; ainsi que l'article de F. Verde, «Momenti di riflessione sull'animalità nel Kepos: Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato». Gensini, S. (ed.). *La voce e il logos: Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, ETS, 2020, p. 53-78.

² Le sens absolu de participe présent dérivé du verbe *animo, as, ere* est celui de « qui vit, qui respire », Ernout le rapproche du mot grec ἐμπνεύω. Voir Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 34.

³ Le *genus* est un critère de classification et des atomes et des corps composés. Cf. A. Gigandet, *Lucrece. Atomes, mouvement, physique et éthique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 55.

⁴ Sur les problèmes soulevés par la structure et la thématique de ces livres, voir Schrijvers, « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil » et Scalas « Les *Parva Naturalia* chez Lucrèce : le problème de l'unité du chant IV » dans Scalas, *op. cit.*, 213-222.

pas établir une influence directe de la pensée aristotélicienne sur les philosophes du Jardin, il est nécessaire de l'examiner. Car quand bien même on ne réussirait pas à établir un lien scientifique direct entre les Épicuriens et le Stagirite, nous savons que partir de la pensée d'Aristote est toujours fécond pour la recherche.¹ Or, il s'avère que les spécialistes ont bien prouvé les rapports entre la doctrine épicurienne et celle d'Aristote,² et plus particulièrement entre la pensée de Lucrèce et les développements dans le domaine de la biologie apportés par le Stagirite.³ À cet égard, on peut citer en particulier, l'article « L'homme et l'animal » de Schrijvers, où l'auteur a démontré la connaissance et l'usage que fait Lucrèce de concepts, de catégories et d'analogies de la biologie ancienne, dont certains provenaient d'Aristote. En effet, l'explication sur les fonctions de l'âme à la fin du livre IV : nutrition, locomotion, sommeil, rêves, procréation, sont des sujets traités par le Stagirite dans ses travaux biologiques, tels que le *De anima*, les *Parva Naturalia* ou encore le *De motu animalium*. Pour cette raison, Schrijvers a défini le livre IV du DRN comme une sorte de *Parva Naturalia*. En effet, le poète y discute un grand nombre de questions biologiques, ce qui rappelle le traité aristotélicien portant sur les mêmes sujets.⁴ En outre, Tutrone a mis l'accent sur l'influence des travaux zoologiques d'Aristote sur la pensée de Lucrèce, en identifiant des références intertextuelles.⁵

Quant à notre sujet principal, il est particulièrement significatif que le passage sur la marche des animaux (IV, 877-906) ait été identifié en rapport étroit avec l'analyse aristotélicienne sur la locomotion des êtres vivants exposée dans le chapitre 7 de son ouvrage *Le Mouvement des animaux*.⁶ Pour Schrijvers, le poète a emprunté directement l'explication

¹ À cet égard, F. Solmsen a observé que les sujets abordés par Lucrèce à la fin du livre IV, qui sont en apparence hétérogènes, se retrouvent dans la psychologie d'Aristote. Cf. Solmsen, F. « Αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean thought », *Med. Der K. Nederl. Akad., Afd. Letterkunde*, N.R., 24, 8, 1961, pp. 241-262.

² La bibliographie à cet égard est très riche, je ne suggère que deux textes classiques : Furley, D., *Two Studies in The Greek Atomist*, New Jersey, Princeton University Press, 1967 ; Englert, W., *Epicurus on the swerve and voluntary action*. The American Philological Association, USA, 1987.

³ Schrijvers, « L'homme et l'animal » dans *Lucrèce et les sciences de la vie*. Brill, 1999. Voir également, Tutrone, F., « Lucrezio e la biologia d'Aristotele ».

⁴ Cf. Schrijvers, « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil. (DRN, IV, 907-961, Scolie ad Épicure, *Ep. Ad Her.* 66) : un chapitre des *Parva Naturalia* épicuriens » dans Bollack J., Laks, A. (ed.), *Études sur l'Épicurisme antique. Cahiers de Philologie*, Vol. 1, Lille, 1976, p. 235 ; voir également Schrijvers, « L'homme et l'animal », *op. cit.*

⁵ Tutrone, F., « Lucrezio e la biologia d'Aristotele ». D'ailleurs, l'auteur ne mentionne pas le passage de *MA*.

⁶ Le premier interprète à l'avoir signalé était D. Furley dans son étude classique : Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967, pp. 218-219. Sur le traité *De motu animalium* (MA) voir Morel, P.-M. « Le statut théorique du de *Motu Animalium* » dans *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris, Vrin, 2007. Voir également l'étude déjà classique de M. Nussbaum consacrée à ce texte aristotélicien :

des textes aristotéliens,¹ étant donné qu'il évoque une description mécaniste du mouvement animal mais surtout parce qu'il utilise le même exemple, celui des poulies. Certes les ressemblances sur ce point sont notables, mais avant de nous y plonger, il nous faut repérer également que le cadre théorique dans lequel s'inscrit l'intérêt de ces deux philosophes sur la mobilité animale, est bien différent.

En effet, la recherche aristotélienne sur le mouvement des animaux articule d'importants problématiques de la philosophie naturelle et présuppose des catégories et des théories développées dans d'autres domaines de sa recherche philosophique, par exemple, la définition hylémorphiste de l'animal² et la doctrine de l'âme. Le contexte théorique de l'étude du mouvement animal chez le Stagirite est ainsi bien défini : d'une part, il fait partie d'un projet naturaliste global de classification des animaux, dont un des critères est précisément le type de mouvement qu'ils exécutent (la nage, le vol, le déplacement local) ; d'autre part, cette recherche possède une utilité proprement éthique, car elle fournit une analyse sur les conditions physiologiques, psychologiques et physiques de l'action humaine, d'une certaine *praxis*.³ De cette sorte, l'étude du mouvement animal fait partie ainsi du cadre général de la physique et même de la métaphysique, car il s'agit de comprendre comment est-il possible le mouvement et plus précisément la locomotion de l'être naturel le plus accompli, c'est-à-dire l'animal.⁴ Cette recherche prend place également dans la philosophie naturelle dont l'angle d'analyse est celui de la biologie.

Concernant la biologie, il faut noter que les explications données par le Stagirite sont avant tout finalistes. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas croire que les développements proprement mécaniques de l'exposé sur la motricité animale annulent la portée générale du projet aristotélien.⁵ Ainsi, dans le traité *MA*, Aristote s'intéresse aux animaux en tant

Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays, Princeton, Princeton University Press, 1985.

¹ Schrijvers, « L'homme et l'animal », p. 48.

² C'est-à-dire comme un composé de matière (*hylè*) et forme (*morphè*), dont la forme est l'âme qui organise et anime le corps. Cf. *DA*, II, 1, 412a3-28 ; *PA* I, 1, 640a10-642b4.

³ Pour une analyse de la notion de *praxis* chez Aristote, voir P.-M. Morel, « La structure de l'action naturelle » dans Morel, P.-M. *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris, Vrin, 2007 ; voir également *Met*, θ, 6, 1048b18-36.

⁴ Pour Aristote, les animaux sont des êtres accomplis, car ils sont capables de produire des changements par eux-mêmes et ils possèdent un principe actif de mouvement, tout au moins du mouvement local. Voir Aristote, *Phys.*, VIII, 2, 253a8-15.

⁵ Cf. P. Pellegrin, « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 2, 1990, pp. 197-219.

qu'automoteurs et plus particulièrement il cherche « la cause commune de la motricité ».¹ Autrement dit, il s'agit de comprendre comment l'animal se meut par lui-même, laissant de côté, pour l'instant, le milieu et les instruments ou les membres permettant un type de déplacement (la marche, la nage, le vol). La question fondamentale est alors de savoir comment l'âme meut le corps.

Quant à Lucrèce, sa recherche sur le mouvement animal fait partie de son exposé sur les fonctions de l'âme et du corps dont le but n'est autre qu'éthique, c'est-à-dire de fournir des arguments pour démontrer la mortalité de l'âme et, par-là, une des thèses fondamentales de l'épicurisme : la mort n'est rien pour nous. Le modèle explicatif du mouvement animal doit rendre compte de la motricité en termes purement mécaniques, assurant un rôle majeur à l'âme (en tant que *animus* et *anima*) sans pour autant la rendre incorporelle et donc immortelle. Pour ce faire, Lucrèce développe une perspective physiologique fortement mécaniste, comme nous le verrons.

Notons également que lors de l'analyse du mouvement volontaire, plus précisément du déplacement local, l'homme et l'animal sont considérés au même niveau. Cela indique que cette approche au sujet portant sur comment l'âme meut le corps se réalise d'un point de vue biologique. La distinction entre les humains et les animaux se fait chez Aristote en tenant compte d'une différence de nature dans le composé animé (par exemple, les trois types d'âme : végétale, sensitive, rationnelle). Le poète, lui, préfère englober dans une seule catégorie tous les êtres capables de sentir : le *genus animantia*. La rationalité n'est pas ainsi un critère de différenciation, au moins dans un premier temps. C'est pourquoi, l'analyse lucrétienne du mouvement volontaire est d'emblée fonctionnelle et n'acquiert une portée éthique qu'ensuite. En effet, la notion de *voluntas* chez Lucrèce indique une fonction de l'esprit qui deviendra, dans les cas des humains, peu à peu soumise aux opérations de la raison.

Au sein de ces deux projets philosophiques, celui d'Aristote et celui de Lucrèce, l'enquête sur le mouvement animal nous conduit à poser plusieurs interrogations dont la principale est d'expliquer convenablement la capacité des animaux à disposer de leur corps, à partir de l'accomplissement des mouvements locaux. Pour ce faire, ils développent chacun une explication mécaniste mais divergente. À cet égard, la différence fondamentale réside dans

¹ *MA*, 1, 698a4.

la perspective physiologique que Lucrèce emploie pour rendre compte du processus du mouvement volontaire.

2.1.3 La physiologie de Lucrèce

Dans les travaux consacrés à la physiologie de Lucrèce, les spécialistes convergent sur un point essentiel : le poète romain développe une perspective physiologique éclectique ou hybride, c'est-à-dire à la fois mécaniste et « vitaliste ».¹ À la lumière de leurs analyses, il s'avère que cet entrecroisement d'explications est le produit d'une démarche particulière : expliquer les divers phénomènes concernant les rapports entre l'âme et le corps en restant fidèle aux principes de l'atomisme. C'est ainsi que dans certains cas, notamment pour rendre compte du processus de la nutrition, le poète emploie des notions propres à une perspective « vitaliste ».² Néanmoins, dans plusieurs d'autres explications la perspective est mécaniste, comme pour expliquer le mouvement volontaire. Notre objectif n'est pas d'enquêter sur les théories physiologiques dont il a pu se servir mais plutôt de montrer que dans l'explication du mouvement volontaire, le poète utilise une vision pleinement mécaniste qui est en accord avec la théorie de l'âme épicurienne (exposée par lui-même dans son livre III) et avec l'interprétation de la *voluntas* comme mouvement libre des atomes de l'esprit.

Pour commencer, il est nécessaire de mentionner ce que nous entendons par physiologie. Nous comprenons celle-ci comme la représentation du corps vivant et de ses fonctions organiques. En ce sens, dans la littérature spécialisée actuelle portant sur la discipline médicale qui était d'usage dans l'Antiquité, on utilise globalement deux principes modernes à partir desquels on distingue plus clairement les théories physiologiques : le mécanisme et le vitalisme.³ Il ne s'agit pas d'une caractérisation précise car les termes sont anachroniques mais d'une sorte de guide qui permet de se repérer dans les différentes traditions de pensée portant sur la physiologie. Pour le dire avec Pigeaud : « S'il est vrai que

¹ En effet, pour J. Pigeaud il s'agit d'une physiologie éclectique, cf. Pigeaud J., « La physiologie de Lucrèce ». *Revue des Études Latines*, 58, 1980, p. 199. Scalas préfère l'appellation « hybride », cf. « L'âme avec le corps », p. 476.

² Voir notamment Pigeaud J., *op. cit.*

³ Sur explication mécaniste voir D. M. Balme, « Greek Science and Mechanism: I. Aristotle on Nature and Chance », *Classical Quarterly*, 33, 1939, pp. 129-138 et « Greek Science and Mechanism: II. The Atomists », *Classical Quarterly*, 35, 1941, pp. 23-28.

le mécanisme est né au XVII^{ème} siècle avec Descartes et Borelli, il n'est pas moins vrai que s'est constituée, autour de la tradition hippocratique, et aristotélicienne, une théorie vitaliste et que s'est organisée, surtout avec Asclépiade de Bithynie, une théorie anti-vitaliste systématique ». ¹ De plus, cette distinction générale, qui ne prétend pas être définitive, prend appuie sur le témoignage de Galien, dans lequel il oppose deux perspectives en philosophie et en médecine :

τὴν ὑποβεβλημένην οὐσίαν γενέσει καὶ φθορᾷ πᾶσαν ἠνωμένην θ' ἅμα καὶ ἀλλοιοῦσθαι δυναμένην ὑπέθετο θάτερον γένος τῆς αἰρέσεως, ἀμετάβλητον δὲ καὶ ἀναλλοίωτον καὶ κατατετημένην εἰς λεπτὰ καὶ κενᾶς ταῖς μεταξὺ χώραις διειλημμένην ἢ λοιπή. Καὶ τοίνυν ὅσοι γε τῆς ἀκολουθίας τῶν ὑποθέσεων αἰσθάνονται, κατὰ μὲν τὴν δευτέραν αἴρεσιν οὔτε φύσεως οὔτε ψυχῆς ἰδίαν τινὰ νομίζουσιν οὐσίαν ἢ δύναμιν ὑπάρχειν, ἢ ἀλλ' ἐν τῇ ποιᾷ συνόδῳ τῶν πρώτων ἐκείνων σωμάτων τῶν ἀπαθῶν ἀποτελεῖσθαι.

L'une (*naturiste*) établit que toute la substance sujette à la génération et à la mort est primitivement unie (*sans vide*), mais qu'elle peut être altérée ; l'autre (*atomiste*), qu'elle est immuable et inaltérable, divisée primitivement en petits fragments et séparée par des vides. Ceux qui saisissent la conséquence des prémisses croient dans la seconde secte qu'il n'existe ni substance, ni faculté propre de la nature ou de l'âme, mais que substances et facultés résultent d'un certain concours de ces corps primaires, immuables et simples (*atomes*). ²

Dans ce passage, nous constatons que le problème de fond qui engendre cette opposition doctrinale, réside essentiellement dans la notion de nature et, en conséquence, la pensée sur les structures qui expliquent les fonctions vitales de l'organisme vivant. L'une conçoit une substance unie soumise à des altérations ; elle est façonnée par la nature à l'aide de facultés. L'autre suppose l'existence de petits corps séparés par du vide, leurs interactions ont comme résultat des propriétés organiques. Ce qui rapproche cette secte d'une perspective mécaniste. Les atomistes épicuriens sont classés dans ce second groupe. ³

¹ Pigeaud, J. « La physiologie de Lucrèce », p. 177.

² Galien, *Facultés naturelles*, XII, 27-28. Loeb Classical Library, 1963, p. 44 ; Galien, *Œuvres médicales choisies*, t. II. Traduction de Charles Daremberg. Choix, présentation et notes par André Pichot. Paris, Gallimard, 1994, p. 20.

³ Notamment le médecin Asclépiade de Bithynie, voir Pigeaud, J., *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris, Belles Lettres, 2006.

Ainsi, pour notre propos, le « mécanisme » (ou anti-vitalisme pour Pigeaud) peut être défini comme une sorte de matrice interprétative et explicative consistant à se représenter les fonctions du corps des animaux en termes de composition et à partir de modèles instrumentaux, c'est-à-dire en concevant les parties ou les structures du corps comme des moyens pour accomplir les diverses fonctions vitales. Plus particulièrement, cette perspective s'applique à l'explication du mouvement animal, comme on le verra. Pour ce faire, nous avons identifié cinq caractéristiques générales de la physiologie de Lucrèce qui soulignent son caractère proprement mécaniste.

Premièrement, pour rendre compte des changements à l'intérieur des organes et donc des phénomènes physiologiques, Lucrèce ne parle pas de transformation au sens d'altération mais plutôt de composition. En effet, l'altération implique une mutation substantielle de la matière, autrement dit un changement de nature. Ce qui est tout à fait impossible pour un atomiste, étant donné que tout est fait avec les mêmes éléments premiers. Ainsi, pour expliquer comment le sensible naît de l'insensible, le poète écrit :

Quod si forte aliquis dicet, dum taxat oriri // posse ex non sensu sensus mutabilitate, // aut aliquo tamquam partu quod proditur extra, // huic satis illud erit planum facere atque probare, // non fieri partum nisi concilio ante coacto, // nec quicquam commutari sine conciliatu.

Mais si quelqu'un vient dire qu'il suffit d'une mutation // ou d'une sorte d'accouchement de l'insensible // pour mettre au monde et produire le sensible // il sera facile de lui prouver l'évidence : // point d'accouchement sans union préalable, // nulle transformation sinon par composition.¹

Lucrèce affirme ici qu'il n'y a pas de modification de la nature des atomes. Les différentes propriétés des corps composés n'existent pas avant l'union des atomes (*coacto*), c'est-à-dire avant leur formation. Ainsi, la distinction entre les atomes et les corps composés ne consiste pas dans leur nature mais bien dans leur organisation (*conciliatu*). La matière du vivant est fondamentalement la même que celle de toutes choses de la nature telles que l'air, l'eau et la

¹ DRN, II, 931-936.

terre. Mais si l'animal est bien fait de la même matière, il est par ailleurs capable de sensibilité grâce à l'ordre et aux mouvements convenables ou appropriés qui ont engendré la vie et sa permanence temporelle limitée : *motus vitali convenientes*, (II, 941-942).

La deuxième caractéristique dérive de la première, à savoir pour Lucrèce il n'existe pas de puissance vitale ou un principe d'animation. Comme nous venons de le voir, si les animaux existent ce n'est que grâce au mouvement des atomes qui ont spontanément formé toutes les choses et en particulier la terre qui est capable d'engendrer la vie animale. D'après cette généalogie, ce sont les mêmes principes qui donnent naissance aux objets insensibles et aux vivants. Rien de plus.

En outre, nous constatons que la notion de mouvement se place au cœur de la pensée lucrétienne. Ainsi, dans l'aspect physiologique, tous les changements, toutes les fonctions se réalisent à travers une même procédure : la propagation du mouvement. Il s'agit d'une sorte de réaction en chaîne, les atomes poussent et frappent les corps qui leur sont un peu plus grands et ainsi de suite jusqu'à « faire sortir » le mouvement. Ce qui explique le temps mécaniste, troisième caractéristique de la physiologie de Lucrèce. En prenant comme modèle les machines, on peut comprendre le temps de la mise en mouvement : au départ il y a un événement initial qui en provoque un autre jusqu'à atteindre un résultat. Cet aspect est essentiel pour comprendre la *voluntas*, car, une fois déclenchée la motion dans l'organe approprié à cette fonction, la masse entière du corps réagit peu à peu, les organes sont les instruments qui mettent en place le mouvement.

Les deux dernières caractéristiques peuvent être mentionnées ensemble étant donné qu'elles s'imbriquent l'une dans l'autre : l'antifinalisme et la nécessité de l'apprentissage. Concernant la première, le poète écrit :

*effugere errorem vitareque praemetuenter, // lumina ne facias oculorum clara creata, //
prospicere ut possimus, et ut proferre queamus // proceros passus, ideo fastigia posse //
surarum ac feminum pedibus fundata plicari, // brachia tum porro validis ex apta lacertis //
esse manusque datas utraque ex parte ministras, // ut facere ad vitam possemus quae foret
usus. // cetera de genere hoc inter quae cumque pretantur, // omnia perversa praepostera
sunt ratione, // nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti // possemus, sed quod natumst id
procreat usum. // nec fuit ante videre oculorum lumina nata, // nec dictis orare prius quam
lingua creatast, // sed potius longe linguae praecessit origo // sermonem multoque creatae*

sunt prius aures // quam sonus est auditus, et omnia denique membra // ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus;

Évite cette erreur, oui, prémunis-toi bien : // la claire lumière des yeux n'a pas été créée // pour que nous voyions au loin, ce n'est pas davantage // pour marcher à grands pas que les cuisses et les jambes // se plient à leurs extrémités et s'appuient sur les pieds, // les bras ne sont point attachés à de fortes épaules, // les mains des servantes qui flanquent notre corps // pour que nous puissions fournir aux besoins de la vie. // Toute explication de ce genre est à contre sens, // inversant les rapports dans le raisonnement // puisque rien dans le corps n'est pour notre usage formé // mais, lorsqu'un organe s'est formé, il crée l'usage. // Point de vision avant la naissance des yeux // ni de parole avant la création de la langue. // L'origine de la langue est bien antérieure // à celle du langage et les oreilles étaient formées // avant d'entendre un son, tous les membres enfin // existaient, à mon sens avant d'avoir leur fonction.¹

D'après ce texte les fonctions vitales, telles que la vue, la marche, l'ouïe, le langage, ont été apprises. Autrement dit, les instruments n'ont pas été créés en vue d'une fin mais on a créé la fonction et donc une certaine fin à partir des instruments dont on dispose. Pour mieux comprendre ce passage, on peut citer l'analyse de Schrijvers à cet égard : « Lucrèce distingue trois phases successives : a) la nature, *i.e.* la terre, a créé une configuration atomique (l'homme) pourvue d'organes (instruments) indispensables à une certaine durée de vie ; il s'agit donc d'instruments qui sont des dons de la nature. b) les hommes ont lentement appris à se servir de ces organes ; le premier développement a été *αὐτίδακτος*, spontané et autodidacte, c'est-à-dire naturel. c) la phase naturelle (a-b) est suivie d'un développement culturel et technique (IV, 843-852) [...] ».²

Ce qui montre cette séquence est que la nature en général et la nature de l'être humain en particulier n'ont pas une fin établie préalablement. C'est ainsi que pour pouvoir survivre, les animaux et les humains ont appris à se servir des instruments qu'ils possédaient (leurs propres corps d'abord) et cela de manière spontanée. Les humains, quant à eux, ont perfectionné l'usage de ces instruments à partir de la raison. C'est ce qui explique que certains animaux

¹ DRN, IV, 825- 841.

² Schrijvers, P. H. « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil », p. 236.

n'ont pas pu assurer leur existence, car ils ne possèdent pas les instruments appropriés ou bien, ils n'ont pas appris à s'en servir. D'ailleurs, il est tout à fait possible que la nature crée des monstres¹ dépourvus de certains organes nécessaires à assurer leur survie. Ce qui démontre que la nature ne suit pas un plan fixé d'avance. Cela signifie d'une part qu'il n'y a pas de finalité dans la génération des choses ; et de l'autre que les animaux doivent développer le cheminement de leur existence par eux-mêmes.

L'apprentissage s'avère effectivement un élément indispensable pour la survie des animaux. En effet, dans le cas des humains, mieux fournis pour développer des techniques et empêcher certains facteurs externes de nuire à leur existence, apprendre et modifier son environnement leur permet de mieux réussir. Lucrèce évoque les différences entre la vie humaine avant l'apprentissage de la technique et la création de la culture au vers IV 842-857. Ainsi, il explique que les combats corps à corps ont existé avant l'invention du bouclier ; se reposer par terre était habituel avant l'invention du lit ; apaiser la soif avant même l'invention des coupes. Le poète ne nie pas l'utilité de ces découvertes, lesquelles appartiennent bien à une catégorie de choses créées par la technique humaine. Simplement, pour lui, ce fait n'implique pas que les choses suivent naturellement une finalité, leur finalité sera définie par l'utilité que l'animal ou l'homme leur trouvera en les utilisant : « *illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa // nata dedere suae post notitiam utilitatis. // quo genere in primis sensus et membra videmus;* » (Mais tout ce qui naquit de soi-même et fournit ensuite // la notion de son usage forme une classe à part // où nous distinguons d'abord le sens et les organes).²

Si l'on prend comme critère l'utilité, on distingue deux catégories de choses : celle dont l'existence a comme cause une fin déterminée par son utilité, ce sont les produits de la technique ; et celle dont l'existence précède à l'utilité, pour Lucrèce, tous les être naturels y compris les animaux. C'est pourquoi, il est nécessaire d'apprendre à utiliser ses sens et ses organes, pour le dire en un mot, son corps.

La physiologie de Lucrèce est fondamentalement mécaniste et anti-vitaliste si l'on tient compte de la prééminence et systématisme de ces deux aspects dans les explications proprement physiologiques étayées au cours du livre IV et notamment, dans le cas qui nous

¹ Cf. DRN, V, 848 ss.

² DRN, IV, 853-855.

intéresse, celui du déplacement volontaire. Observons d'ailleurs que le poète ne semble pas avoir une prétention scientifique dans ce domaine ou, plus exactement, il ne pose pas un regard médical sur ce problème, ce qui lui permet d'employer dans certains cas des notions que l'on classe plutôt dans la tradition vitaliste. Cela démontre, à nos yeux, que ses explications physiologiques sont en cohérence avec les principes fondamentaux de son atomisme.

2.1.4 L'unité organique de l'animal d'après Lucrèce

Nous avons indiqué ce qu'est la physiologie de Lucrèce. Pour bien cerner en quoi consiste le mouvement animal, il nous faut préciser que la *voluntas* est un phénomène psychophysologique, c'est-à-dire que ce sont les atomes de l'*animus* ou partie rationnelle de l'âme qui accomplissent ou plus exactement qui déclenchent le mouvement volontaire.

On peut identifier clairement dans le poème, fondamentalement au livre III, une conception particulière de l'animal. En effet, Lucrèce englobe la notion d'animal dans l'expression *gens animantum*, ou le genre des êtres animés. À partir de cette dénomination, il est possible de repérer leurs principales caractéristiques : ils possèdent une unité organique fondée sur l'organisation hautement hiérarchisée de leurs composants ; la source de leur mouvement est interne et, ils sont des êtres singuliers et uniques alors mêmes qu'ils appartiennent au genre des « corps animés ».

Partons d'une remarque générale, lorsqu'on examine le monde vivant, on repère l'unité du corps animal : l'animal est un tout. Cette première évidence présuppose déjà la perspective biologique, car cette totalité est garantie par le fonctionnement organique de l'animal : il sent, il se nourrit, il grandit, et il se déplace. Pour Lucrèce cela est possible grâce au fait que l'esprit, l'âme et le corps forment une structure fonctionnelle. Dans son exposition sur la théorie de l'âme, qui vise à établir sa matérialité ainsi que sa mortalité, le poète explique que l'âme et l'esprit sont des parties du corps à proprement parler,¹ et qu'ils forment une unité, car ils possèdent la même nature :

¹ DRN, III, 94-97

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri // inter se atque unam naturam conficere ex se, // sed caput esse quasi et dominari in corpore toto // consilium, quod nos animum mentemque vocamus. // idque situm media regione in pectoris haeret. // hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum // laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest. // cetera pars animae per totum dissita corpus // paret et ad numen mentis momenque movetur. // idque sibi solum per se sapit et sibi gaudet, // cum neque res animam neque corpus commovet una.

Maintenant je dis que l'esprit et l'âme se tiennent // conjoints et ne forment qu'une seule nature ; // mais ce conseil que nous nommons esprit, intelligence, // en est comme le chef et règne sur tout le corps. // Son siège est fixé au centre de la poitrine ; // c'est la région où tressaillent l'effroi et la peur, // où la joie nous caresse, où règne donc l'esprit. // L'autre partie de l'âme éparse dans tout le corps // obéit, se mouvant par l'impulsion de l'esprit. // Lui raisonne tout seul, et se réjouit tout seul, sans que rien n'émeuve ni l'âme ni le corps.¹

L'esprit, nommé par Lucrèce avec les termes *animus*, *mens* et même *consilium*,² se situe au centre de la poitrine, il est le maître de la vie (*dominantior ad vitam*, III, 397). L'esprit possède la même nature que l'âme, mais celle-ci est disséminée dans tout le corps. On peut alors poser la question suivante : s'ils possèdent la même nature (*unam naturam*) et qu'ils se tiennent conjoints (*coniuncta teneri*), pourquoi l'esprit s'avère être la partie dominante ? Selon l'exposé lucrétien, la hiérarchie s'établit non d'après une différence de nature, car tous les deux sont corporels, mais plutôt en fonction d'une différence de structure et d'emplacement, c'est-à-dire de siège. Concernant la structure, l'*animus* est fait d'une composition particulière, les atomes qui le forment sont extrêmement subtils et ronds, ce qui leur permet une plus grande mobilité.³ Il est composé de quatre éléments qui lui permettent de contrôler et de déclencher les activités psychiques de l'animal.⁴ De plus, le modèle organique de l'animal est clairement cardio-centriste, le poète situe les passions (la peur ou la joie) au niveau de la poitrine, ce faisant, il qui indique l'emplacement fondamental du

¹ DRN, III, 136-146.

² Nous allons étudier ce concept dans le dernier chapitre.

³ Cf. DRN, III, 186-188 ; *Hrdt.*, 63.

⁴ Voir Scalas, « Entre *Peripatos* et *Kepos* ». Le *quintum genus* aristotélicien chez Cicéron et la *quarta natura* épicurienne chez Lucrèce. *Philosophie Antique* [En ligne], 19, 2019. Voir également, Kenney, E. J., *Lucretius, De rerum natura: Book III*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

vivant.¹ En effet, avant de penser, l'animal sent, et ces deux activités sont accomplies par l'esprit. C'est pourquoi il résulte qu'il est prioritaire dans l'organisme animal.

Quant à l'âme, elle obéit aux ordres de l'esprit. Sa fonction est celle de transmettre le mouvement : *paret ad numen mentis momenque movetur*. Soulignons ici, que ce vers nous révèle, que les ordres donnés par l'esprit (*numen*) sont un mouvement (*momen*) et qui en entraînent d'autres à son tour. Le rapport entre l'esprit et l'âme est mécanique, le premier est prioritaire parce qu'il se trouve « au début » de la chaîne causale étant donné son emplacement et sa composition très mobile. L'âme « obéit », c'est-à-dire transmet le mouvement, elle sert de relais entre l'esprit et le corps. Notons à cet égard que tous les rapports entre les corps que ce soit à l'intérieur d'un composé ou que ce soit à l'extérieur de ce dernier, sont mécaniques : il s'agit de la propagation du mouvement. Dans ce contexte théorique, la question sur le principe du mouvement en un sens absolu n'a pas de réponse possible ou plutôt définitive. Il existe des points de départ d'un mouvement particulier mais pas, pour les atomistes, de « premier moteur », ou bien de principe unique rendant compte de l'activité animale.

Pour Lucrèce l'esprit, l'âme et le corps forment une unité. Pour mieux comprendre le sens de cette unité, lisons de plus près ce que le poète en écrit :

*inter enim cursant primordia principiorum // motibus inter se, nihil ut secernier unum // possit
nec spatio fieri divisa potestas, // sed quasi multae vis unius corporis extant.*

Leurs atomes courent, entrecroisant leurs mouvement, // si bien qu'on ne saurait isoler aucun principe // ni localiser individuellement leurs facultés : // ils sont comme les nombreuses forces d'un seul corps.²

Pour lui, la combinaison atomique formant l'esprit est diverse et pour autant elle agit comme un « seul corps ». L'esprit est composé de la chaleur, de l'air, du vent et d'une quatrième nature, très subtile et mobile qui est comme « l'âme de l'âme ».³ Les agencements que ces éléments ont créés constituent ce qui permet l'unité et par conséquent, l'activité de l'esprit.

¹ DRN, III, 140-164.

² DRN, III, 262-265.

³ Cf. DRN, III, 273- 275.

Ainsi, les atomes n'agissent pas en tant qu'individus mais comme une totalité. Autrement dit, l'ensemble de ces éléments forme un seul corps à tel point qu'on ne saurait plus les distinguer :

*sic calor atque aër et venti caeca potestas // mixta creant unam naturam et mobilis illa // vis,
initum motus ab se quae dividit ollis, // sensifer unde oritur primum per viscera motus.*

Ainsi la chaleur, l'air et la puissance aveugle du vent // mêlés ne font qu'une nature avec la force mobile // qui crée et divise entre eux l'impulsion initiale // d'où naît en notre chair le mouvement sensitif.¹

Dans ce passage, le poète explicite trois aspects de l'unité de l'esprit : d'abord, sa composition variée tout en étant précise, car il y a quatre éléments, les plus fins et mobiles, agencés de telle manière qu'ils forment un seul corps. En effet, leur cohésion crée une seule nature (*unam natura*), ce qui constitue le deuxième aspect. Le troisième consiste en la fonction que cette unité accomplit celle du mouvement sensitif. Cette disposition particulière est capable d'engendrer (*oritur*) la sensation (*sensifer motus*). Cependant, il ne faut pas oublier que l'esprit est intégré dans un corps plus complexe et que ce sont les divers rapports qu'ils engagent les uns avec les autres qui, *in fine*, permettent la sensation. En ce sens, pour que la sensation existe, l'esprit nécessite le concours de l'âme et du corps. Lucrèce s'exprime d'ailleurs ainsi : « Ni l'âme ni le corps sans le pouvoir de l'autre // n'ont la faculté de sentir isolément, // mais leurs mouvements réciproques en notre chair allument et attisent la flamme de la sensation ».² Nous pouvons donc induire que si l'esprit est composé et forme une unité, de la même manière l'esprit, l'âme et le corps s'unissent pour conformer tout organisme.

En tenant compte de la physiologie de Lucrèce que nous avons décrite plus tôt, on peut éclairer sous un angle atomiste propre aux Épicuriens l'idée d'unité organique, celle-ci résidant en la propagation du mouvement. Précisons que les fonctions vitales sont garanties par le mouvement transmis d'un corps à un autre à l'intérieur d'un même animal. De plus, comme on le sait, il n'y a pas de mouvement originel des atomes et qu'ils sont toujours en mouvement. Or, d'après le poète, les atomes de l'esprit possèdent la capacité d'initier, de

¹ DRN, III, 269-272.

² DRN, III, 333-336.

commencer un mouvement. Pour mieux saisir cette idée et résoudre cette apparente contradiction, revenons aux vers cités plus haut, en particulier au vers III, 271 : *initum motus*. Notons que le mot *initum* dérive du verbe *ineo* dont le sens premier est celui de commencer. De surcroît, la préposition *in* suggère l'idée « d'aller dans » ou d'« entrer ». L'impulsion initiale « entre » en effet en collision dans d'autres corps, c'est ainsi qu'au vers suivant, 272, le poète écrit : *unde oritur primum (sensifer) motus*, d'où naît le premier mouvement sensitif.

Structurellement, l'explication du processus de la transmission du mouvement est toujours la même : l'enchaînement du mouvement causé par le contact entre les corps. Ainsi, au début du livre II, en parlant des atomes, le poète décrit ce phénomène :

*prima moventur enim per se primordia rerum, // inde ea quae parvo sunt corpora conciliatu
// et quasi proxima sunt ad viris principiorum, // ictibus illorum caecis impulsa cientur, //
ipsaque proporro paulo maiora lacessunt. // sic a principiis ascendit motus et exit // paulatim
nostros ad sensus, ut moveantur // illa quoque, in solis quae lumine cernere quimus // nec
quibus id faciant plagis apparet aperte.*

ils sont les premiers à se mouvoir d'eux-mêmes, // puis les corps dont l'assemblage est le plus petit, // les plus proches pour ainsi dire de la force des atomes, // se meuvent sous la poussée des chocs aveugles // et frappent à leur tour des corps un peu plus grands. Ainsi, depuis les atomes, le mouvement s'élève, // peu à peu il parvient à nos sens jusqu'à nous faire voir // l'agitation des corps dans un rayon de soleil, // mais les chocs originels demeurent invisibles.¹

Or, s'il s'agit des corps composés aussi complexes que les animaux, il faut tenter d'appliquer le même raisonnement mais à une échelle différente, c'est-à-dire aux parties du corps. Pour le dire avec Lucrèce :

*esse animam cum animo coniunctam, quae cum animi vi // percussa est, exim corpus propellit
et icit. // Haec eadem ratio naturam animi atque animai // corpoream docet esse; ubi enim
propellere membra, // corripere ex somno corpus mutareque vultum // atque hominem totum
regere ac versare videtur,*

¹ DRN, II, 133-141.

par l'esprit // l'âme frappée pousse le corps et le meut à son tour. // La même raison prouve la nature corporelle // de l'âme et de l'esprit : ils poussent nos membres, // les arrachent au sommeil, changent notre expression, // bref, c'est l'homme tout entier qu'ils paraissent régir.¹

On constate ainsi que pour le poète le mécanisme de propagation du mouvement a lieu également dans cette disposition particulière qu'est l'être humain. De plus, de la même manière que les atomes se meuvent par eux-mêmes, l'esprit a le pouvoir de gouverner (*regere*) et d'engager des mouvements sur l'humain tout entier.

Faisons encore une dernière remarque à propos de l'unité organique animale qu'on peut transposer à celle de l'homme. Il est vrai qu'elle garantit le fonctionnement autonome de celui-ci, mais il faut comprendre cette autonomie comme relative, car d'une part l'animal ou l'humain doit apprendre certains mouvements et, de l'autre, certains mouvements dépendent de facteurs externes. Chez les animaux, comme chez les humains, plusieurs processus physiologiques opèrent spontanément, même s'ils doivent par ailleurs « apprendre » ou plutôt découvrir : « *ex ineunte aevo sic corporis atque animai // mutua vitalis discut contagia motus, // maternis etiam membris alvoque reposta, // discidium ut nequeat fieri sine peste maloque;* » (Ainsi, dès leur naissance, par leurs contacts mutuels // le corps et l'âme apprennent les mouvements vitaux, au sein même du corps et du ventre maternel : // leur scission ne peut donc se faire sans mal, sans ruine).² La communauté que forment l'esprit, l'âme et le corps s'établit dès la naissance et se construit au fur et à mesure. C'est pour cette raison qu'ils se développent, apprennent et souffrent ensemble. Cette unité organique et la prééminence de l'esprit constituent les fondements conceptuels mais aussi physiologiques du mouvement volontaire.

2.2 Le modèle lucrétien du mouvement animal : le déplacement volontaire

Dans cette section nous allons étudier le mécanisme selon lequel les animaux se déplacent localement, d'après Lucrèce et ensuite nous le confronterons au passage d'Aristote traitant le même sujet. Nous partons ici d'une première définition de mouvement volontaire que nous

¹ DRN, III, 159-164.

² DRN, III, 344-347.

allons par la suite éclairer et approfondir : lorsqu'on évoque le mouvement volontaire, on ne fait pas généralement référence à la faculté de vouloir mais plutôt à un déplacement dans l'espace dont on peut juger, en tant que tiers qui évalue, que son origine se situe à l'intérieur de l'animal lui-même. Cette première approche nous sert à décider de l'attribution d'une propriété. Au fur et à mesure que nous progresserons dans notre analyse, nous constaterons que puisque l'explication physiologique met l'accent sur ce qui se produit à l'intérieur des animaux, le mouvement volontaire pourrait être compris dans sa dimension proprement psycho-physiologique.

En outre, il convient de rappeler que pour Lucrèce, les êtres capables de sentir sont dotés d'une caractéristique particulière qui consiste en un certain contrôle de la réponse aux *stimuli* provoqués par les sensations. Parmi les êtres sensibles, on s'intéresse fondamentalement aux êtres capables de « marcher », car c'est l'exemple privilégié de Lucrèce. Plus généralement, on peut comprendre ce mot comme une expression générique, qui inclut les animaux capables de se déplacer localement, que ce soit en marchant, ou en nageant, ou bien en volant. Quoi qu'il en soit, nous ne trouvons pas chez Lucrèce une explication détaillée pour chaque type de mouvement animal ; il s'agit plutôt d'une recherche générale sur la « cause commune » de la motricité animale, en ce sens semblable à celle d'Aristote dans son traité *MA*.¹

Le poète explique ainsi le mécanisme de locomotion dans un passage du livre IV qui vient juste après son exposé sur la nutrition. Le lien entre ces deux sujets peut être formulé ainsi : les animaux perdent un peu de matière, car ils sont toujours en mouvement, ils doivent donc consommer des aliments afin de compenser ces pertes. Pour atteindre la source de nutrition, les animaux se déplacent. C'est à ce moment que le poète juge approprié d'expliquer comment l'animal est capable de mettre en mouvement la masse entière de son propre corps.

Remarquons au passage que l'intérêt de Lucrèce pour la motricité animale est d'abord purement physiologique, c'est-à-dire que le poète veut répondre à la question : comment est-il possible que les animaux se meuvent ? En effet, il avait déjà évoqué ce problème dans le passage sur le *clinamen*, que nous allons paraphraser ainsi : d'où vient aux êtres vivants (*animantibus*), cette *voluntas* qui nous permet d'aller où nous conduit le plaisir et de changer nos mouvements en suivant l'intention de notre esprit ? Il cherche donc à expliquer ce

¹ Lucrèce n'étudie pas chaque type de mouvement animal. Son analyse est donc générale, il peut être appliqué aux différents animaux étant donné que, pour lui, les conditions du mouvement sont les mêmes dans tous les milieux.

phénomène d'un point de vue atomiste. Dans son exposé, la perspective proprement humaine et donc éthique n'est que dérivée, car nous verrons en effet que la portée de l'éthique est première mais les explications, conformément à l'atomisme, sont d'abord physiques.

Voyons le passage en entier :

Nunc qui fiat uti passus proferre queamus, // cum volumus, quareque datum sit membra movere // et quae res tantum hoc oneris protrudere nostri // corporis insuerit, dicam: tu percipe dicta. // dico animo nostro primum simulacra meandi // accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. // inde voluntas fit; neque enim facere incipit ullam // rem quisquam, quam mens providit quid velit ante. // id quod providet, illius rei constat imago, // ergo animus cum sese ita commovet ut velit ire // inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto // per membra atque artus animai dissita vis est; // et facilest factu, quoniam coniuncta tenetur. // inde ea proproro corpus ferit, atque ita tota // paulatim moles protruditur atque movetur. // praeterea tum rarescit quoque corpus et aër, // scilicet ut debet qui semper mobilis extat, // per patefacta venit penetratque foramina largus, // et dispargitur ad partis ita quasque minutas // corporis. hic igitur rebus fit utrimque duabus, // corpus ut ac navis velis ventoque feratur. // nec tamen illud in his rebus mirabile constat, // tantula quod tantum corpus corpuscula possunt // contorquere et onus totum convertere nostrum; // quippe etenim ventus subtili corpore tenuis // trudit agens magnam magno molimine navem // et manus una regit quanto vis impete euntem // atque gubernaculum contorquet quo libet unum, // multaque per trocleas et tympana pondere magno // commovet atque levi sustollit machina nisu.

Mais comment nous pouvons marcher quand nous le voulons, // donner à nos membres les divers mouvements, // quelle force déplace tout le poids de notre corps, // je le dirai maintenant, et toi écoute-moi. // Je dis que des images du mouvement viennent d'abord // marteler notre esprit, comme nous l'avons dit plus haut. // Puis naît la volonté, car nul ne commence rien // si l'esprit auparavant n'a vu ce qu'il veut faire. // Cette prévision consiste en l'image de l'acte. // Quand donc l'esprit se meut de manière à vouloir // aller et s'avancer, il frappe aussitôt l'âme // à travers tout le corps et l'organisme éparse, // chose facile en raison de leur union étroite. // Puis l'âme à son tour frappant le corps, ainsi tout // sa masse est de proche en proche ébranlée. // En même temps le corps se raréfie et l'air, // comme l'exige évidemment sa nature mobile, // s'engouffre et pénètre à flots par les conduits béants, // se dispersant ainsi dans les moindres recoins. // Ces deux facteurs agissant donc de part et d'autre, // le corps est poussé comme un navire par vent et voiles. // Il n'est pas étonnant que

d'infimes corpuscules // puissent manœuvrer un corps aussi grand, // mouvoir, faire tourner notre poids tout entier. // Le vent, avec son corps subtil, le vent ténu // pousse un grand navire et son grand changement // quand une seule main régit sa course impétueuse, // quand un seul gouvernail le fait tourner à son gré ; // au moyen de poulies et de grues, une machine // meut et soulève d'un léger effort les plus grands poids.¹

Notons d'emblée qu'il s'agit d'un argument parfaitement accompli, car il intègre une explication physiologique, physique et mécanique. L'exposé a comme point de départ l'examen proprement physiologique en trois moments : la perception des simulacres et la conception de l'action qui se trouve aux vers 881-885, la communication de l'action à l'âme expliquée en 886-889 et la mise en mouvement du corps dans les vers 890-891. Ces trois phases présupposent les développements théoriques précédents (la théorie des simulacres, la théorie de l'âme, la transmission du mouvement, la notion d'apprentissage) et des concepts fondamentaux de l'atomisme épicurien (rien ne naît du rien, le mouvement incessant des atomes, la notion d'agrégat atomique). Ensuite, on y retrouve une observation proprement physique, la raréfaction de l'air aux vers 892-896 ; et finalement l'exemple du navire qui occupe les lignes 896-906. Cette illustration suppose des éléments de mécanique et suggère très vivement qu'il avait connaissance de l'explication d'Aristote. C'est pourquoi nous nous permettons de les comparer dans la dernière partie de cette section.

Considérons d'abord les premiers vers du passage cité, ceux correspondant à l'introduction du sujet. Le poète part d'une sorte de définition de la *voluntas* : c'est le pouvoir de donner à nos membres les mouvements quand nous le voulons. Lucrèce ne doute pas de ce pouvoir, il le présente même comme un constat, il cherche plutôt à savoir le *qui*, ou *quare* c'est-à-dire le comment et le pourquoi : comment nous pouvons marcher (*passus proferre queamus*), quand nous le voulons (*cum volumus*). Rappelons ici que dans le passage II, 251-293, l'exemple de mouvement volontaire est également celui de la marche (*procedere*, v. 270) et si l'on considère la périphrase qu'utilise le poète dans le passage du livre IV : *passus proferre*,² on voit bien qu'il s'agit littéralement de « faire un pas », « produire un pas ». Ainsi,

¹ DRN, IV, 877-906.

² Le sens fondamental de *profero*, dérivé de *fero*, et qui traduit le verbe grec *προφέρο*, est celui de « produire au dehors, avancer, étendre, publier » voir Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 229. Jackie Pigeaud traduit ce vers ainsi : « Maintenant, comment se fait-il que nous puissions porter nos pas en avant // quand nous le voulons (...) ».

en termes proprement mécaniques, il s'agit de savoir *quae res*, soit quelle force déplace tout le poids de notre corps. Voyons maintenant l'explication détaillée de chacune des phases du processus du mouvement volontaire.

2.2.1 Premier moment : les *simulacra meandi et voluntas fit*

La première phase est celle qui correspond à la perception d'un objet et à la conception d'une image de ce que l'on veut faire. Lucrèce fait appel à la théorie des simulacres exposée dans la première partie du livre IV, fondamentalement dédiée à l'explication sur la vision de l'esprit :

dico animo nostro primum simulacra meandi // accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. // inde voluntas fit; neque enim facere incipit ullam // rem quisquam, quam mens providit quid velit ante. // id quod providet, illius rei constat imago,

Je dis que des images du mouvement viennent d'abord // marteler notre esprit, comme nous l'avons dit plus haut. // Puis naît la volonté, car nul ne commence rien // si l'esprit auparavant n'a vu ce qu'il veut faire. // Cette prévision consiste en l'image de l'acte.

Pour pouvoir « faire un pas », nous imaginons d'emblée l'action. Nous employons ici le mot « imaginer » car c'est bien de cela que le poète veut parler. Ce phénomène psychophysique se produit dans l'esprit (*animus*) dont le siège est la poitrine. La description de cette première phase se dédouble en deux parties dont la succession semble immédiate : premièrement (*primum*) les simulacres de mouvement arrivent (*accidere*) et frappent (*pulsare*) l'esprit (*animus*). Ensuite (*inde*) naît la *voluntas* (*voluntas fit*). Ces deux moments simultanés sont magnifiquement synthétisés par la phrase : « l'esprit voit ce qu'il veut faire ».

On pourrait être tenté de distinguer ces deux parties en caractérisant la première en tant que passive et la seconde comme active. Néanmoins, si l'on regarde en détail la description du processus ainsi que l'explication sur la vision de l'esprit, on constate qu'une telle différence n'est qu'illusoire. En effet, il est utile de souligner que la théorie de simulacres n'attribue pas un rôle passif ou de simple « réception » à l'*animus* parce que la vision propre à celui-ci suppose l'attention et l'imagination. Afin de comprendre la spécificité de la vision

de l'esprit, signalons brièvement que la théorie des simulacres rend compte de la perception de la réalité objective. Lucrèce définit les simulacres comme des répliques identiques des corps, il s'agit plus précisément de fines pellicules dégagées de la surface des objets qui voltigent dans l'air et qui frappent nos yeux produisant la vue.¹ C'est le contact avec ces émanations des corps, qui se succèdent en flux continu, qui engendrent la vision.²

Pourtant, dans le passage cité, il n'est pas question de la vision d'un objet se situant devant nous, Lucrèce dit expressément que ce sont des images du mouvement (*simulacra meandi*),³ qui arrivent à notre esprit et le martèlent. Plusieurs questions se posent à cet égard : quelle est la particularité de ces *simulacra meandi*, étant donné que les simulacres provoquant la vision sont des images statiques ? Comment est-il possible que l'on soit frappé par ces images ? D'où viennent-elles ? Pourquoi sont-elles en mouvement ? Nous allons tenter de répondre à ces questions afin d'éclairer cette première phase du mouvement volontaire.

Concernant la particularité des simulacres du mouvement, signalons tout d'abord que la vision de l'esprit qui est à l'origine de la pensée s'explique dans les mêmes termes que le fonctionnement de la vue, c'est-à-dire avec les mêmes outils théoriques. Pourtant, le poète insiste sur la subtilité des simulacres qui provoquent la pensée, car ils sont encore plus ténus :

*Nunc age, quae moveant animum res accipe, et unde // quae veniunt veniant in mentem
percipe paucis. // principio hoc dico, rerum simulacra vagari // multa modis multis in cunctas
undique partis // tenvia, quae facile inter se iunguntur in auris, // obvia cum veniunt, ut
aranae bratteaque auri. // quippe etenim multo magis haec sunt tenvia textu // quam quae
percipiunt oculos visumque lacessunt, // corporis haec quoniam penetrant per rara cientque
// tenvem animi naturam intus sensumque lacessunt.*

Maintenant, quelles choses émeuvent notre esprit, // d'où nous vient la pensée, apprends-le
brièvement. // D'abord je dis ceci : maintes images des choses // errent de maintes façons en
tous sens et partout, // subtiles comme toiles d'araignée ou feuilles d'or // dans les airs

¹ Cf. DRN, IV, 46-109. Lucrèce évoque l'image des tuniques de cigales, les membranes qui laissent les veaux au moment de la naissance et la peau du serpent pour fournir d'une image de l'expérience de l'idée de simulacre ou effigies des choses, car elles « reproduisent » la forme du corps dont elles proviennent.

² Cf. DRN, IV, 254-268.

³ Les simulacres gardent l'ordre et la forme du corps dont ils ont été détachés, voir DRN, IV, 63-71 et *Hrdt*, 46. Il s'agit en effet d'images fixes. En ce sens, c'est la succession d'images qui donne la « mobilité » aux simulacres. Néanmoins, dans le passage sur la locomotion, Lucrèce évoque un autre type de simulacres, ceux en mouvement.

s'unissant au hasard des rencontres. // Elles sont d'un tissu bien plus ténue que les images // qui s'emparent des yeux et suscitent la vue : // entrant par les canaux du corps, elles vont de l'âme¹ (l'esprit) // ébranler la nature subtile et susciter la sensation.²

D'après ce passage, les simulacres qui provoquent la vision de l'esprit voltigent dans les airs, la singularité de leur nature consiste en un tissu plus raffiné (*tenua textu*) que ceux qui suscitent la vue. En effet, le poète utilise le même verbe pour signaler la cause de deux types de visions, celle des yeux et celle de l'esprit : *laccio*.³ Ce qui démontre à quel point il s'agit fondamentalement du même processus. Il existe néanmoins une différence, il semblerait que les simulacres qui provoquent la vue excitent directement les yeux, c'est-à-dire on suppose qu'il y a contact entre le corps tenu et fin d'un simulacre et les yeux (ce qui explique pourquoi la vue de certaines choses blesse l'œil et trouble son organisation : *feriunt oculos turbantia composituras*, 328, cf. IV, 324-336), tandis que ceux qui heurtent l'esprit n'arrivent pas directement mais traversent (*penetrant*) les canaux du corps en les mouvant (*ciendo*).⁴ Ce qui explique donc la sensation ressentie par l'*animus* étant donné sa nature ténue.⁵ Il faut observer que ces simulacres provoquent (*laccio*) la sensation à l'intérieur (*intus*). Ainsi, bien qu'il s'agisse du même processus, il semble que pour que la pensée se produise les simulacres doivent entrer dans le corps et émouvoir l'esprit.

¹ Kany-Turpin traduit par âme, mais comme on peut le constater dans le texte, il s'agit de l'esprit (*animus*).

² DRN, IV, 722-731

³ Lucrèce utilise le verbe *laccio* systématiquement pour expliquer l'action d'un corps sur un autre, il nous semble qu'il s'agit d'un verbe technique de la théorie de la sensation. Son sens fondamental est celui d'exciter, provoquer, Cf. Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 347. D'après nous, ce verbe évoque la transmission du mouvement d'un corps plus petit à un autre plus grand, voir DRN II, 137 ; il est employé également pour signaler les simulacres provocants la vue IV, v. 217 ; v. 347 ; les sons ébranlant nos oreilles v. 597 ; les odeurs qui excitent les narines v. 687 ; la vision v. 691 ; il apparaît quatre fois dans le passage portant sur la vision de l'esprit vv. 722 -776 (729 ; 731 ; 753 ; 758) ; on le retrouve dans le passage sur l'excitation sexuelle v. 1039 ; et l'extrait sur la vision VI, 923.

⁴ Le verbe *ciendo* signifie littéralement « mettre en mouvement ». Cf. Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 119 Il s'agit également d'un verbe très employé par Lucrèce.

⁵ Les commentateurs ont noté que dans ce passage Lucrèce suggère une différence de nature de ces deux types de simulacres, les uns plus fins que les autres. Plusieurs hypothèses ont été proposées à cet égard. Selon la lecture de Masi, les simulacres s'amincissent en entrant dans le corps tout en gardant leur figure originelle. Pour sa part, Scalas en prolongeant l'analyse de Masi, propose que cet amincissement s'effectue même avant d'entrer dans le corps, car ce sont des images qui restent dans les airs. Selon nous, les simulacres s'affinent, en effet, s'on considère le temps que les images restent dans les airs (ce qui leur permet de se "mélanger" ou surgir spontanément) de telle façon qu'elles deviennent plus subtiles, ténues et ils peuvent pénétrer dans les canaux du corps, *per rara corporis*, (et non pas directement dans les yeux comme c'est le cas de la perception visuelle) et, de mouvoir l'esprit (*animus*) qui lui, est à la fois très subtil. Ce sont donc deux raisons qui expliquent la différence entre la sensation et la pensée : le type de simulacres que l'on perçoit et le corps ou parties du corps qui le perçoit. Cf. Scalas, *L'âme avec le corps*, p. 287-288.

Quant à la mobilité des simulacres en eux-mêmes, Lucrèce l'explique en ces termes :

quod super est, non est mirum simulacra moveri // brachiaque in numerum iactare et cetera membra; // nam fit ut in somnis facere hoc videatur imago.

Il n'est pas étonnant que les images se meuvent, // lancent les bras et tous les membres en cadence // comme elles paraissent le faire au sein des rêves.¹

Ces vers se trouvent au sein du passage portant sur la vision de l'esprit, mais qui se produit pendant nos rêves. Ici, il est question des images des objets qui se meuvent, ce qui explique que l'on croit voir des objets ou des personnes se mouvoir lorsqu'on rêve. Selon le poète, pendant le sommeil, l'esprit n'est pas attentif, c'est pourquoi il est frappé successivement par des simulacres de choses, provoquant ainsi l'excitation de la pensée (771-776). Néanmoins, dans le texte portant sur le mouvement volontaire, l'esprit est éveillé. Il nous faut conclure que l'explication ne peut pas être la même que celle concernant les rêves. En effet, la question qui se pose à cet égard est la suivante : de quelle manière arrivent-ils ces simulacres à notre esprit, et particulièrement comment notre esprit décide de porter son attention sur l'un plutôt que l'autre ? Nous avons décrit le processus physiologique, c'est-à-dire le chemin des simulacres à travers les canaux du corps jusqu'à l'esprit, mais pourquoi les reçoit-on ? Dans le passage sur la locomotion, Lucrèce dit que ceux-ci arrivent (*accidere*). À cet égard, nous proposons deux hypothèses : la première consiste à considérer que les simulacres volent dans les airs et que nous percevons ceux sur lesquels se fixe notre attention. La seconde donne un rôle encore plus actif à l'esprit en affirmant que, certes, les simulacres flottent autour de nous, mais les *simulacra meandi* correspondent à une vision (imagination) de l'esprit configurée à partir des images perçues et des désirs.

Effectivement, Lucrèce aborde la question de la capacité de l'esprit à se représenter les choses aussitôt qu'on le veut. Selon lui, le désir de voir la mer déclenche dans notre esprit l'image de la mer. C'est pourquoi il se demande si les simulacres "observent" notre volonté (IV, 781). Pour rendre compte de ce phénomène, notons d'emblée le rapport entre penser ou plus particulièrement se représenter une chose et le vouloir. La première distinction à

¹ DRN, IV, 768-770.

souligner est la suivante : il survient un désir (*quod cuique libido venerit*) qui déclenche aussitôt une représentation (*mens cogitet*) et une volition (*simul ac volumus*). On imagine des choses, comme la mer, la terre ou le ciel lorsqu'on le veut. Quel est le mécanisme sous-jacent ?

(...) quia tempore in uno, // cum sentimus, id est cum vox emittitur una, // tempora multa latent, ratio quae comperit esse, // propterea fit uti quovis in tempore quaeque // praesto sint simulacra locis in quisque parata. // tanta est mobilitas et rerum copia tanta. // hoc ubi prima perit alioque est altera nata // inde statu, prior hic gestum mutasse videtur. // et quia tenvia sunt, nisi quae contendit, acute // cernere non potis est animus; proinde omnia quae sunt // praeterea pereunt, nisi quae ex sese ipse paravit.

Dans un temps que nous percevons unique, // celui d'une seule émission de voix, se dissimulent // de multiples moments que la raison découvre. // Ainsi s'explique donc qu'à tout instant, en tout lieu, // tout espèce d'image soit à notre disposition. // Si prompts et si nombreux sont les simulacres des choses, // à peine l'un a-t-il disparu qu'un autre est déjà né // dans une attitude et le premier semble changer la sienne. // Mais comme ils sont ténus, l'esprit ne peut bien voir // que ceux auxquels il est attentif : tout simulacre // passe et se perd, sauf celui auquel il s'est préparé.¹

Ce passage répond d'une certaine façon à la question portant sur le mécanisme de la représentation. En effet, il faut noter que le temps de la raison, pour ainsi dire, est d'une extrême vitesse. À tout moment, l'esprit tient à sa disposition de multiples images des choses. Le processus de représentation mentale nécessite que l'attention de l'esprit se focalise sur ce qu'il veut voir. En ce sens, il peut sembler, à première vue, que les simulacres observent notre *voluntas*. Néanmoins, le mécanisme est autre, à savoir l'esprit évoque les images pour lesquelles il s'est préparé et naît alors la *voluntas*. Ce phénomène survient très rapidement. C'est pourquoi on pourrait croire qu'on veut d'abord et qu'ensuite on imagine. Or, en suivant un des principes de l'atomisme épicurien, rien ne naît du rien, on ne peut pas accepter l'idée d'une volition, dans ce cas, un mouvement volontaire des atomes de l'esprit, s'il n'y a pas auparavant une vision de ce que l'on veut faire. Il faut observer qu'en dernière instance c'est

¹ DRN, IV, 794-804.

le désir (*libido*) qui est à l'origine de ce phénomène de représentation. Malheureusement Lucrèce ne nous apporte plus de précision sur ce point. Cependant nous savons que le désir est une sorte de moteur du mouvement chez les animaux, car les *simulacra meandi* correspondent à un désir.¹

Concernant la question de la préparation de l'esprit, sujet très débattu, il est nécessaire de souligner que d'après le poète, l'esprit possède la capacité de réaliser des inférences (c'est l'*iniectus* ou l'*iactus animi*) sur le déroulement d'une action. C'est-à-dire que l'esprit produit des images à partir des évidences sensibles et de ce qu'on peut nommer avec un terme anachronique, des expériences : « Or l'esprit se tient prêt et toujours il s'attend // à voir la suite d'une chose ; elle advient donc. // Quand nos yeux se mettent à fixer des objets ténus, // ne les vois-tu aussi se tendre et se préparer, condition nécessaire pour bien les observer ? ».² Ainsi comme les yeux se fixent sur un objet pour le voir nettement, l'esprit doit se fixer sur les simulacres des objets afin de les percevoir, puis d'anticiper leurs mouvements ultérieurs.

Revenons maintenant à l'explication de la première phase du modèle du mouvement volontaire en tenant compte de l'analyse précédente. Nous proposons donc d'identifier les *simulacra meandi* comme des images produites par l'esprit : on imagine une action et aussitôt on veut l'accomplir. Il s'agit en effet non de l'acte de perception tout simplement mais plutôt de l'activité de la pensée et même de l'imagination, comprise comme la capacité de se représenter un objet existant ou inventé. Il est clair que dans ce processus les simulacres qui nous entourent excitent notre esprit qui produit des images du mouvement à partir d'un désir initial. Pour expliquer plus clairement en quoi consiste les *simulacra meandi*, nous proposons de comparer ce mécanisme à celui du mouvement dans un film : lorsque l'on voit un film on ne perçoit pas chacune des images séparément mais plutôt le mouvement de leur succession rapide, de la même manière l'esprit construit les simulacres du mouvement comme une progression continue d'images. « En regardant » ce qu'il veut faire, comme un film, l'esprit se meut de manière à vouloir agir. Ce qui correspond à la deuxième étape, celle à proprement parler de la *voluntas*.

Nous avons défini la *voluntas* comme le mouvement volontaire des atomes de l'esprit, maintenant nous pouvons éclairer en quoi il consiste : ce mot désigne la mobilité

¹ Sur ce point, voir le passage de II, 263-265, le désir (*vis cupida*) des chevaux précède leur mouvement.

² DRN, IV, 805-809.

intentionnelle des atomes de l'esprit, lesquels frappent ensuite ceux de l'âme et finalement ceux du corps causant ainsi un mouvement voulu, par exemple, celui de faire un pas en avant. Autrement dit, la *voluntas est* le mouvement de l'esprit qui transmet ou communique une action conçue ou imaginée préalablement. C'est à ce moment également que se produit la décision. On peut d'ores et déjà assurer que dans un premier temps, la décision est immédiate, non réfléchie : simplement accepter le désir. C'est le cas chez les nouveau-nés, chez les enfants et chez les animaux. Car, le fait d'accepter ou de « donner son accord » à l'action imaginée est déjà en quelque sorte une décision. Nous verrons que le cas des humains adultes est particulier, car la réponse n'est pas immédiate : la *voluntas* se produit après la délibération de l'esprit. L'esprit humain possède une propriété particulière, le *consilium* qui, comme nous le verrons, constitue l'instance chargée de réfléchir, de gouverner la vie et donc de décider de ses comportements.

Ultime remarque concernant cette partie explicative de la locomotion animal : puisque les simulacres désignent les images d'action, il faut conclure que tous les animaux dotés des organes propices à produire la sensibilité et d'une structure esprit-âme-corps, sont capables de se mouvoir de manière volontaire. Car ils perçoivent le monde et disposent des moyens physiologiques nécessaires pour mener à terme leur recherche du plaisir. Néanmoins, même si le processus est fondamentalement le même, on doit supposer que l'image de l'action correspond au désir propre de chaque animal. Ainsi, l'action conçue est en accord avec sa nature, ou pour le dire autrement, la configuration psychique et somatique de chaque espèce animale suppose un rapport particulier avec son entourage, et détermine ainsi l'objet de leurs intérêts, de leurs désirs.

2.2.2 Deuxième étape : *animus commovet*

La deuxième phase consiste en la transmission du mouvement qui débute dans l'esprit et se propage vers les atomes de l'âme, celle-ci éparpillée dans tout le corps. Voici le passage :

ergo animus cum sese ita commovet ut velit ire // inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto // per membra atque artus animai dissita vis est; // et facilest factu, quoniam coniuncta tenetur.

Quand donc l'esprit se meut de manière à vouloir // aller et s'avancer, il frappe aussitôt l'âme
// à travers tout le corps et l'organisme éparse, // chose facile en raison de leur union étroite.

La *voluntas* naît après la vision de l'esprit, et c'est elle qui communique l'action à réaliser. Pour le dire autrement, l'esprit se meut de telle manière qu'il « ordonne » à l'âme de se mouvoir à son tour. L'explication sur ce mécanisme sera éclairée par le fameux exemple du navire.¹ Notons pour l'instant que cette transmission du mouvement suppose l'unité organique et plus exactement l'étroite conjonction de l'*animus*, l'*anima* et le corps.

En outre, observons que le mouvement volontaire est le parallèle opposé au mouvement sensitif. En effet, la sensation est un mouvement (*motum quem sensum nominamus* III, 352) et il se produit par le contact avec les objets propres à chaque sens. Les mouvements entrent par le corps et se propagent ensuite pour toucher l'*anima* et finalement l'*animus*. Ce dernier est le seul capable de produire les mouvements sensitifs ou *sensifer motus*,² c'est-à-dire la sensation. La sensation se produit en raison de la structure du corps animal, de la disposition de l'âme, et de la composition de l'esprit. Le processus est complexe et il nous intéresse ici dans la mesure il nous sert à éclairer le processus de transmission du mouvement et la centralité de l'esprit.

À cet égard le poète précise : « si les éléments de l'âme sont bien plus petits // que ceux qui composent notre corps et nos chairs, // ils leurs cèdent surtout en nombre, rares et dispersés // parmi les membres ; aussi peut-on juste avancer // que les principes de l'âme observent des intervalles // de la taille des premiers corps capables de venir // déclencher en notre corps les mouvement sensitifs ».³ L'action des atomes de l'âme sur ceux de l'esprit, qui sont à leur tour plus subtils et plus ténus, déclenche la sensation proprement dite. C'est pourquoi il y a des impressions très faibles voire superficielles⁴ que l'on n'est pas capable de

¹ Voir la section, p. 181.

² Il faut noter que Lucrèce distingue entre *sensus* et *sensifer*. *Sensus* signifie sens ou la sensibilité (l'organe). *Sensifer* veut dire proprement produire la sensation. Cf. Lewis, Short, *A Latin Dictionary*. New York/Oxford, Oxford, 1958. Dans les deux cas, il s'agit en effet d'un mouvement mais la différence consiste en que le premier fait référence au phénomène de sentir « avec le corps » pourrait-on dire, tandis que le second serait en termes modernes « la conscience de la sensation », c'est-à-dire le fait de reconnaître une sensation. Ce second type de mouvement est l'apanage de l'esprit et plus précisément de la *quarta natura*, d'après le poète : « Il faut donc leur adjoindre une quatrième nature, // mais cette nature n'a jamais eu de nom. // Il n'est rien de plus mobile ni de plus ténu, // rien dont les atomes soient plus petits ni plus lisses. // C'est la première à diffuser les mouvement sensitifs ». DRN, III, 241-245.

³ DRN, III, 370-380.

⁴ Lucrèce donne comme exemple la poussière ou les fils ténus de l'araignée, cf. DRN, III, 381-390.

sentir (elles ne produisent pas le mouvement sensitif de l'esprit) ou d'autres douces et plaisantes (car elles ne modifient pas la place et l'organisation des atomes conformant l'homme ou l'animal) et il en existe également d'autres que perturbent gravement la composition et l'ordre des atomes provoquant la douleur ou même la mort.¹

À l'inverse de la sensation, le mouvement volontaire naît dans l'esprit et se transmet vers le corps, l'âme est l'intermédiaire grâce à son emplacement dans l'organisme : distribuée par tout *per membra atque artus*, comme une sorte de maillage ou gaine, comme l'a bien démontré Scalas dans son analyse sur l'anima.² L'âme est donc la cause interne du mouvement, mais le corps a également besoin de la force de l'air qui pénètre dans le corps pour le faire avancer, ce qui constitue la troisième étape.

2.2.3 Troisième étape : transmission du mouvement vers le corps

La dernière phase du processus de locomotion animal est à proprement parler le mouvement du corps. Pour expliquer ce mécanisme, le poète fait appel à un principe physique qui relie l'action de l'âme à celle de l'air externe :

inde ea proporro corpus ferit, atque ita tota // paulatim moles protruditur atque movetur. // praeterea tum rarescit quoque corpus et aër, // scilicet ut debet qui semper mobilis extat, // per patefacta venit penetratque foramina largus, // et dispargitur ad partis ita quasque minutas // corporis. hic igitur rebus fit utrimque duabus, // corpus ut ac navis velis ventoque feratur.

Puis l'âme à son tour frappant le corps, ainsi tout // sa masse est de proche en proche ébranlée. // En même temps le corps se raréfie et l'air, // comme l'exige évidemment sa nature mobile, // s'engouffre et pénètre à flots par les conduits béants, // se dispersant ainsi dans les moindres recoins. // Ces deux facteurs agissant donc de part et d'autre, // le corps est poussé comme un navire par vent et voiles.

D'après ce passage, la mise en mouvement de la masse corporelle a une double causalité : interne, les atomes de l'âme qui poussent ceux du corps et externe, l'air qui « relâche » la

¹ Cf. DRN, II, 944- 990 ; III, 252-257.

² Scalas, G., *op. cit.*, p. 329.

densité du corps assurant sa motricité. Concernant la cause interne, consistant en la transmission du mouvement de l'âme, notons que puisqu'elle est disséminée partout dans le corps, elle accomplit le relais entre l'esprit et le corps, son action est progressive. Or, la difficulté d'une telle tâche est évidente : comment les corps subtils qui conforment l'*anima* peuvent-ils mettre en mouvement d'autres plus lourds comme ceux du corps ? Pour Lucrèce, il s'agit véritablement d'un problème de mécanique, plus précisément de biomécanique. Sa réponse à ce problème souligne l'interaction de l'organisme animal avec son milieu : l'âme étroitement articulée au corps peut le mouvoir grâce à l'air externe qui s'y répand et le décontracte. Ici le choix lexical du poète est particulièrement important, car il nous permet de mieux comprendre le phénomène. Il désigne bien le corps avec le mot « *moles* » qui est un terme employé pour désigner une chose écrasante.¹ Il évoque donc un objet pesant qu'il faut mettre en marche. D'après nous, son but est d'attirer l'attention du lecteur en évoquant la lourdeur du corps qui doit être mû par l'âme, matérielle certes, mais très fine.

C'est pourquoi, l'air est une condition nécessaire externe du mouvement animal. Le processus est absolument physique : le corps perd sa densité, car il se raréfie et l'air peut alors pénétrer par tous les conduits facilitant ainsi la poussée, pour ainsi dire, exercée par l'âme. L'image du navire aiguillonné par le vent illustre parfaitement ce mécanisme. Car dans ce dispositif les voiles sont manipulées de telle manière qu'elles profitent de la force du vent pour pouvoir mettre en mouvement un appareil aussi lourd qu'un bateau. Ce phénomène nous allons l'étudier immédiatement.

2.2.4 L'exemple du navire : le mécanisme de la mise en mouvement

Pour conclure son argument, le poète illustre le mécanisme de la mise en mouvement du corps par l'âme et l'esprit à l'aide de l'exemple du bateau qui se meut et qui est dirigé par un seul gouvernail :

*hic igitur rebus fit utrimque duabus, // corpus ut ac navis velis ventoque feratur. // nec tamen
illud in his rebus mirabile constat, // tantula quod tantum corpus corpuscula possunt //
contorquere et onus totum convertere nostrum; // quippe etenim ventus subtili corpore tenuis*

¹ Ernout, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 410.

*// trudit agens magnam magno molimine navem // et manus una regit quanto vis impete
euntem // atque gubernaculum contorquet quo libet unum, // multaque per trocleas et tympana
pondera magno // commovet atque levi sustollit machina nisu.*

Ces deux facteurs agissant donc de part et d'autre, // le corps est poussé comme un navire par vent et voiles. // Il n'est pas étonnant que d'infimes corpuscules // puissent manœuvrer un corps aussi grand, // mouvoir, faire tourner notre poids tout entier. // Le vent, avec son corps subtil, le vent ténu // pousse un grand navire et son grand changement // quand une seule main régite sa course impétueuse, // quand un seul gouvernail le fait tourner à son gré ; // au moyen de poulies et de grues, une machine // meut et soulève d'un léger effort les plus grands poids.

Afin d'éclairer les deux causes donnant lieu au mouvement de l'animal, le poète évoque le mécanisme qui met en mouvement tout un vaisseau, car dans les deux cas il s'agit d'un petit corps capable d'en mouvoir un autre plus grand (*tantula quod tantum corpus corpuscula possunt*). Le sens commun nous fait douter d'emblée de la possibilité de ce phénomène mais il nous faut penser que les machines fonctionnent selon ce même principe, c'est-à-dire l'application correcte d'une force sur un point d'appui, et l'utilisation des conditions externes, permet à un petit corps d'en déplacer un autre de grande dimension. Pour naviguer, un bateau a besoin du vent et d'un gouvernail. Premièrement, c'est le vent, avec son corps subtil, qui pousse le navire. Il est important de noter ici la métrique, puisque dans ce vers le poète semble vouloir suggérer l'image du mouvement d'une poussée pénible. Il s'agit d'un vers avec une allitération en « m » et de plus les pieds centraux forment des spondées donnant un effet d'alourdissement et de ralentissement : *trudit agens magnam magno molimine navem*.

Malgré la difficulté de cette première poussée, il suffit d'une seule main pour contrôler la trajectoire à volonté (*quo libet*). Le gouvernail est un dispositif mobile, fonctionnant sur le principe du levier, et par l'effet de deux autres mécanismes, la poulie et la grue. Ces derniers permettent de mouvoir un grand poids avec un moindre effort. Chaque machine est conçue de telle manière que les mécanismes qui la composent servent à transmettre le mouvement pouvant finalement déplacer une grande masse. On comprend ainsi que cet argument final vise à démontrer que l'esprit et l'âme peuvent déplacer le corps et que pour ce faire ils

agissent comme les rouages d'une machine. Cela relève en effet d'une physiologie mécaniste propre à Lucrèce, comme nous l'avons écrit précédemment.

Nous avons signalé que les spécialistes ont repéré la ressemblance de cet argument lucrétien avec l'exemple d'Aristote donné dans le *MA*. Pour mieux comprendre la particularité et la fonction de ce passage chez Lucrèce, nous allons analyser cet exemple chez le Stagirite. Au sein du chapitre 7 du *MA*, Aristote compare le mouvement des animaux avec celui des automates :

Les animaux se meuvent comme le font les automates, quand se produit un léger mouvement dû à la libération des fils et à l'entraînement d'une pièce par l'autre, et comme le petit chariot sur lequel on se tient et que l'on fait aller droit devant soi, mais qui, malgré cela, se meut circulairement, parce que ses roues sont de tailles inégales – car la plus petite est comparable à un axe, comme dans les cylindres. En effet, les animaux disposent d'instruments de ce genre : les tendons et les os ; ces derniers étant l'équivalent des pièces de bois et de fer de notre exemple, et les tendons l'équivalent des fils : lorsqu'ils sont libérés et relâchés, <les animaux> se meuvent.¹

Pour expliquer la motricité des animaux,² Aristote emploie l'analogie selon laquelle il faut se référer au mécanisme des automates, c'est-à-dire qu'une fois mis en marche les marionnettes ou les machines fonctionnent de manière autonome. Mais il n'y a rien de magique chez Aristote dans sa description des automates où il démontre quels en sont les différents dispositifs mécaniques. La comparaison vise à montrer deux éléments semblables et chez les automates et chez les animaux, en l'occurrence : la première impulsion et l'usage d'instruments. Ce rapprochement ne va pas néanmoins jusqu'à une pleine identification des deux mécanismes, il vise plus simplement leur ressemblance structurelle.

Concernant les similitudes, observons d'emblée que pour Aristote les automates et les animaux ont besoin d'un léger premier mouvement pour pouvoir entraîner les suivants. En

¹ *MA*, 7, 701b2-11.

² Le problème de la mobilité animale est central dans la pensée d'Aristote, comme on l'a dit auparavant. Ici, nous voulons signaler que pour le philosophe, les animaux possèdent une « autonomie limitée » qui leur permet de se mouvoir, non de manière absolue et intégrale, car ils dépendent également des facteurs externes ; sinon de façon globale. Voir P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris, Vrin, 2007 ; Labarrière, J. L., « Désir, sensation et altération » dans Laks A., Rashed M. (éds.), *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Villeneuve d'Ascq, 2004.

ce sens, le déplacement d'un corps est possible grâce à l'action des parties fonctionnelles, ou d'instruments qui le composent. Il suffit ainsi d'une première impulsion pour qu'un effet d'enchaînement s'en suive : les fils se relâchent et se libèrent comme les tendons et les os chez les animaux.

Cette explication mécanique ne se distingue pas de celle de Lucrèce, mais pour le Stagirite ce processus est subordonné à l'explication finaliste. Pierre-Marie Morel écrit à cet égard : « nous pouvons parler d'explication « mécaniste » dans la mesure où, abstraction faite du principe moteur et ainsi des causes premières de mouvement, la connaissance de la cause prochaine et du mode d'enchaînement des mouvements découle de la référence aux seules données matérielles et quantitatives ».¹ De plus, nous avons dit que la physiologie d'Aristote bien qu'en partie mécaniste est, elle, principalement « vitaliste ». C'est ainsi qu'il accepte l'analogie avec les automates pourvu qu'on la rattache à une explication générale sur les fonctions vitales. En effet, dans les lignes qui suivent ce passage cité plus haut, Aristote précise la différence entre ces deux corps : chez les automates, il n'y a pas de modifications ; chez les animaux les parties qui les composent subissent des altérations, elles peuvent s'accroître à cause de la chaleur ou, à l'inverse se rétrécir au contact du froid.² Ce qui différencie, en dernier lieu, les mécanismes de la mise en mouvement : ce sont pour les vivants ces altérations des organes, et plus particulièrement du cœur et pour les automates (qui ne peuvent pas modifier leurs parties), ce serait plutôt l'enchaînement de leurs mouvements qui dépend toujours du contact entre les parties composantes.

Sur ce point, nous observons que ce qui pour Aristote est l'altération ou transformation n'est pour Lucrèce qu'un mouvement des atomes conformant l'organe. Ainsi, les images et les sensations produisent, affirme Aristote, des modifications dans les organes : « D'une certaine manière, en effet, la forme, représentée par la pensée, du chaud ou du froid, ou de l'agréable ou de l'effrayant, possède effectivement la qualité de chacun des objets considérés, c'est pourquoi l'on tremble et l'on a peur à leur seule pensée ».³ Physiologiquement, il explique ces modifications par l'augmentation et l'amoindrissement des organes. Or, chez Lucrèce il en va autrement, les organes ne changent pas de taille ou de forme, ce sont les atomes qui les composent qui s'agitent d'une manière telle que cela puisse provoquer de la

¹ P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Vrin, 2007, p. 103.

² *MA*, 7, 701b 11 -16.

³ *MA*, 7, 701b 20-22.

douleur ou lorsqu'ils reviennent à leur position initiale, du plaisir ou encore d'autres sensations.

Venons-en au passage du *MA* concernant la mise en mouvement d'un navire :

D'autre part, qu'un petit changement s'accomplissant au point de départ du mouvement produise des différences importantes et nombreuses à distance, il n'est pas difficile de le voir. Par exemple, il suffit que l'on déplace un tant soit peu le gouvernail, pour que l'avant du navire subisse un déplacement considérable. Et plus encore, quand une modification survient dans la région du cœur sous l'effet de la chaleur, ou du froid, ou de quelque autre affection semblable -et cela y compris dans une partie infime et imperceptible de cet organe-, elle produit une différence considérable, qui se traduit par des rougissements, de la pâleur, des frissonnements et des tremblements et leurs opposés.¹

Ce texte, à première lecture, pourrait nous paraître semblable à celui de Lucrèce. Cela à tel point que certains spécialistes ont en effet attiré l'attention sur l'extrême similitude de ces deux textes. Or, d'après nous, même si le sujet est le même et qu'il suppose une certaine perspective mécaniste, l'objectif de chaque auteur est tout à fait différent. Autrement dit, observé en détail, chaque passage explique des mécanismes divergents. Pour Aristote, l'impulsion du départ comprend deux caractéristiques : la première consiste en un petit changement, par exemple, une modification dans la région du cœur ; la seconde est que l'impulsion peut exercer des modifications à distance. Afin de démontrer ce phénomène, le Stagirite mentionne l'exemple du navire : si l'on déplace même un peu le gouvernail, qui est situé à l'arrière du navire, on observe un déplacement considérable au niveau de la proue. Notons à cet égard que l'action à distance, pour ainsi dire, ne requiert pas de contact, tandis que d'après la physiologie atomiste de Lucrèce, tout effet est le résultat de l'enchaînement des mouvements des atomes : produire une réaction sur un autre corps suppose nécessairement le contact.

Aristote ne vise pas à identifier le fonctionnement du cœur, en tant que moteur organique du corps, à celui du gouvernail, mais plutôt à illustrer qu'un changement (dans le sens d'altération) dans cet organe central doit être compris comme une cause mécanique des effets

¹ *MA*, 7, 701b 25-33.

divers dans le corps. Pour le dire autrement, les fonctions du corps dépendent du cœur. C'est pourquoi les exemples des effets produits par les modifications dans cet organe ne sont pas des mouvements volontaires, ce sont des réactions involontaires comme les rougissements ou la pâleur.

Nous constatons ainsi que l'exemple du navire n'est pas utilisé dans le même but que celui de Lucrèce qui, lui, insiste sur le phénomène proprement mécanique de la mise en mouvement du corps animal qui cause des mouvements volontaires, comme la marche. Aristote voit plutôt une ressemblance entre l'organique et la mécanique. C'est ainsi que, pour le dire avec Pigeaud, chez le Stagirite : « l'analogie physique ne saurait devenir une identification ».¹ Or, chez Lucrèce plus qu'une analogie, il y a identification : l'organique fonctionne comme la mécanique. Le cœur meut l'animal comme le gouvernail meut le navire, à l'aide de poulies et des grues.

De surcroît, dans le chapitre 8 de *MA*, Aristote explique la mise en marche d'un animal. Pour lui, le principe de mouvement se situe également dans ce qui est à poursuivre ou à fuir et la seule pensée de cet objet produit des effets, comme la chaleur ou le froid, dans le cœur. Les souvenirs et les passions produisent pareillement des altérations dans cette région. C'est pourquoi toutes ces modifications au sein de l'organe, moteur instrumental, expliquent la physiologie d'un mouvement :

C'est donc pour ainsi dire simultanément que l'on pense qu'il faut avancer et que l'on avance, pourvu que rien d'autre ne nous empêche. En effet, les affections préparent les membres de manière appropriée, le désir fait de même avec les affections, et l'imagination avec le désir. Et celle-ci est produite soit par la pensée, soit par la sensation. La simultanéité et la rapidité tiennent au fait que l'agent et le patient sont relatifs l'un à l'autre par nature.²

Ce passage explicite le processus physiologique de la marche en tant qu'exemple du déplacement volontaire, selon Aristote : 1) on pense qu'il faut avancer (ici il s'agit soit de la pensée, soit de la sensation ou encore de l'objet du désir, *orekton*)³ ; 2) on avance. Entre ces

¹ Pigeaud, « La physiologie de Lucrèce », *Revue des Études Latines*, 58, 1980, p. 181.

² *MA*, 8, 702a 15- 21.

³ Pour une analyse approfondie de la fonction de l'*orekton*, voir L. Monteils-Laeng, « Aristote et l'objet du désir », *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques

deux étapes l'action est instantanée, l'agent meut le patient. Les phases se suivent ainsi simultanément, contrairement à la mise en mouvement progressive et même pénible, d'après Lucrèce. Sur ce point on peut déjà tirer une conclusion : pour Aristote il ne semble pas nécessaire de proposer un concept servant à relier la première étape et la seconde : entre la conception de l'action et la mise en mouvement, la réaction est immédiate. Car l'action d'un organe sur un autre ne requiert pas le contact, cela sous-tend que l'altération du cœur engendre des changements dans le corps. Les Épicuriens et particulièrement Lucrèce, doivent rendre compte en termes strictement matériels de ce processus. La *voluntas* est ainsi un concept nécessaire pour relier les *simulacra meandi* (conception de l'action) et un mouvement volontaire comme la marche. La *voluntas* est le relais entre la première phase et la mise en mouvement, elle « naît » et transmet « l'ordre » de l'esprit. Même si les mécanismes semblent immédiats, simultanés à première vue, car ils se produisent presque au même temps, cela dépend fondamentalement du corps animal. Ainsi pour les enfants et les animaux la succession entre les deux étapes est effectivement simultanée tandis que chez les adultes humains cette analyse doit être nuancée car ils peuvent développer, grâce à la raison, le pouvoir de contrôler leur *voluntas* ou le mouvement volontaire des atomes de leur esprit. C'est pourquoi, la *voluntas* est l'outil théorique qui permet d'établir la distinction entre l'apparente immédiateté première de la réponse/réaction et celle de l'action délibérée.

Pour clore notre analyse comparée des deux passages traitant du fonctionnement d'un vaisseau, il est nécessaire d'étudier un autre extrait : il s'agit d'un texte appartenant au traité aristotélicien *Mechanica*. On y retrouve une explication détaillée du mécanisme qui meut un navire, mais ici il n'est plus question du mouvement des animaux. Ce traité est un recueil des problèmes de mécanique auxquels l'auteur propose des solutions en faisant appel à des outils propres à la physique et à la mathématique. Il convient de signaler que le « problème 2 » explique le fonctionnement du dispositif fondamental de la mécanique qu'est le levier. Le Pseudo-Aristote présente ainsi la question : « Pourquoi de petites forces meuvent-elles de grands poids au moyen d'un levier, comme on l'a déjà dit au début, alors que s'ajoute encore le poids du levier ? ».¹ On constate que, comme pour Lucrèce dans le passage sur le navire, le principal problème consiste à savoir comment une petite force (un petit corps chez le poète)

Garnier, 2014, p. 197-236 ; P. -M. Morel, « Action humaine et action naturelle chez Aristote », *Philosophie*, vol. 73, no. 2, 2002, pp. 36-57.

¹ *Mech.*, 850a 30.

peut soulever des poids considérables. L'application de ce dispositif pour déplacer un corps lourd correspond plus exactement au « problème 4 » portant sur le mécanisme du gouvernail :

Pourquoi le gouvernail, qui est petit et qui est placé à l'extrémité du navire, possède-t-il une force assez grande pour mouvoir des navires de grandes dimensions, alors que la barre est petite et que la force, bien faible, d'un seul homme l'actionne ? Est-ce parce que le gouvernail est aussi un levier et que le pilote manœuvre un levier ? D'abord, l'endroit où le gouvernail entier est attaché au navire est le point d'appui ; ensuite, le gouvernail entier est le levier, le poids est la mer, le pilote est le moteur.¹

On observe que dans ce texte servant à introduire le problème 4, l'auteur du traité s'interroge sur le fonctionnement du levier lorsqu'il est attaché à un mécanisme plus complexe comme celui d'un navire et que sa formulation est, en ce sens, similaire à celle de Lucrèce. Il est vrai que le poète ne développe pas une explication physique sur ce sujet mais il laisse entendre qu'il connaissait l'explication péripatéticienne car d'une part, dans les deux textes le "gouvernail" est un "levier" ; d'autre part, ils considèrent que le pilote dirige la masse entière de cette machine avec la force "d'une seule main". En somme, les deux philosophes s'intéressent à ce dispositif, car il permet d'expliquer le mouvement en termes purement mécaniques.

D'après nous, on peut supposer ici une référence intertextuelle : le poète avait sans doute connaissance des deux textes aristotéliens, le *MA* et *Mechanica*. Ainsi, étant donné sa physiologie mécaniste, la reprise du thème du navire démontre que pour lui la question du mouvement volontaire est une question purement et simplement mécanique. Chez lui, c'est la notion de *voluntas* qui est au cœur de sa pensée, car elle permet de distinguer les différents types de mouvements chez les animaux.

¹ *Mech.*, 850b 28-34.

2.3 Les types de mouvements

2.3.1 Les déterminations internes et externes

Nous avons étudié, d'un point de vue psycho-physiologique, quel est le mécanisme que produit la marche ou le déplacement volontaire des animaux, selon Lucrèce. Pour compléter notre analyse, il nous faut distinguer deux types de déterminations : internes et externes. En soulignant qu'il existe bien des conditions de réalisation du mouvement volontaire, nous voulons montrer que l'animal est un être relativement autonome, car si bien qu'il peut accomplir des mouvements ou même des séries de mouvements à sa guise, il dépend toujours des facteurs externes. Concernant les déterminations internes, celles-ci relèvent de la physiologie : le bon fonctionnement des organes nécessaires pour exécuter les mouvements, ainsi que la correcte communication entre eux. Organes tels que le cœur, les canaux et les membres ou, pour le dire autrement, le siège de l'esprit, l'âme éparpillée dans le corps et finalement les parties mobiles du corps (les bras, les jambes mais aussi le visage).

Pour se référer aux déterminations externes, il faut mentionner le milieu qui entoure l'animal notamment l'air, car comme nous l'avons vu, l'air décontracte le corps permettant que l'âme pousse nos membres. En outre, les objets externes sont une condition de la locomotion animale puisque les simulacres proviennent d'eux et pénètrent nos yeux produisant la vue, ainsi que ceux plus fins s'introduisent par les canaux du corps et qui meuvent notre esprit, engendrant la pensée. Cela présuppose la nécessité de l'existence de l'espace en tant que lieu de détermination externe du mouvement.¹

2.3.2 Mouvement volontaire, involontaire et non-volontaire

La diversité des mouvements propres aux animaux peut être englobé pour son étude dans trois catégories : du volontaire, de l'involontaire et du non-volontaire. Afin de les distinguer correctement, nous proposons d'employer la notion de *voluntas*, telle que nous l'avons analysée dans ce chapitre, en tant que l'outil conceptuel permettant de discriminer chaque type de mouvement.

¹ Sur l'espace en tant que lieu : DRN, I, 329-417.

La *voluntas* est le mouvement intentionnel des atomes de l'esprit. Elle se produit après que l'esprit a conçu l'action et « décidé » de donner la première impulsion déclenchant la série de mouvements nécessaires à exécuter ce qu'il a imaginé.¹ Lorsque la *voluntas* est totalement absente du processus, on peut parler proprement d'un mouvement non-volontaire. Celui-ci comporte tous les phénomènes physiologiques, et les mouvements causés par des forces externes. Pour le dire autrement ce sont les mouvements internes, organiques ou externes forcés dont l'animal dépend. Parmi ce type de mouvements, on peut mentionner l'appétit, la soif, la digestion, le sommeil et la respiration.² Selon le poète, lors de ces fonctions vitales, l'esprit et l'âme ne jouent pas un rôle majeur. Cela étant, elles accompagnent bien ces processus en suivant les mouvements qui leurs sont propres afin de maintenir le corps animal en vie.

La distinction entre ce qui relève du volontaire et de l'involontaire peut sembler arbitraire, étant donné la complexité des phénomènes vitaux. Car, si la différence paraît subtile à premier vue, à la lumière d'une analyse détaillée, elle se révèle décisive pour comprendre le type de contrôle de leur corps dont les humains adultes sont capables. Lors d'un mouvement involontaire l'absence de la *voluntas* peut s'expliquer ainsi : la *voluntas* n'est pas l'origine de l'impulsion première, mais plutôt un objet extérieur ou un désir qui suscitent une réaction physiologique « immédiate » entraînant les mouvements du corps ou d'une de ses parties. Ce qui explique la force de cette première impulsion, c'est sa rapidité qui prend l'esprit presque par surprise. Nous observons qu'il existe bien une activité de l'esprit mais l'immédiateté de la réaction témoigne d'un esprit soit juvénile ou immature, soit non rationnel. Pour mieux saisir la spécificité de ces mouvements, nous proposons de les comparer avec l'image d'un court-circuit qui produit une réponse instantanée.

Lucrèce ne donne pas d'exemples précis de mouvements involontaires, néanmoins il convient de rappeler ici les illustrations que propose Aristote, car on peut également les identifier chez le poète. Ce sont la tachycardie et l'érection.³ En ce qui concerne le premier, nous n'avons pas trouvé explicitement la référence à ce phénomène chez le poète, mais étant donné qu'il s'agit des palpitations anormales du cœur déclenchés par un objet externe ou par une affection aussi forte que la crainte, il semble bien que cette réaction physiologique puisse

¹ Sur la nature de cette « décision » nous allons consacrer le dernier chapitre de notre recherche.

² Voir par exemple : DRN, IV 932-942.

³ Cf. *MA*, 11, 703b 7-9.

être aussi considérée comme involontaire. Concernant le second exemple, Lucrèce fait une référence explicite à ce mouvement involontaire dans un passage de la fin du livre IV portant sur le moment de maturation sexuelle et les rêves érotiques. Voyons l'extrait :

*Sollicitatur id in nobis, quod diximus ante, // semen, adulta aetas cum primum roborat artus.
// namque alias aliud res commovet atque lacessit; // ex homine humanum semen ciet una
hominis vis. // quod simul atque suis eiectum sedibus exit, // per membra atque artus decedit
corpore toto, // in loca conveniens nervorum certa cietque // continuo partis genitalis
corporis ipsas. // inritata tument loca semine fitque voluntas // eicere id quo se contendit dira
lubido, // incitat inritans loca turgida semine multo // idque petit corpus, mens unde est saucia
amore;*

Elle est sollicitée en nous, cette semence, // dès que l'âge adulte fortifie nos organes. // Or, la cause d'excitation variant selon les êtres, // seul l'homme provoque en l'homme l'humaine semence. // À peine chassé de ses propres demeures, // elle descend de tout le corps, à travers l'organisme // dans certaines régions de nerfs vient se concentrer, // excitant aussitôt les parties génitales. // Irrités, elles s'enflent de semence et l'on veut // la lancer vers l'objet auquel tend la passion funeste : // l'esprit vise le corps qui le blessa d'amour.¹

Ce passage est pour nous fort intéressant car il décrit le processus physiologique de l'excitation dans les mêmes termes que celui du déplacement volontaire que nous avons étudié auparavant. Mais il y a une différence fondamentale dans la succession des phases : celles du mouvement de la « naissance » de la *voluntas*. Concernant le processus de l'involontaire : d'après le poète, les rêves érotiques se produisent car les images de divers corps (*simulacra corpore*) arrivent (*conveniunt*) de l'extérieur (*e foris*), provoquant ainsi le réveil du désir.² C'est à cette étape du processus du mouvement volontaire que la *voluntas* apparaît, mais ici le mécanisme n'attend pas l'impulsion (l'ordre) de l'esprit. Il se produit alors l'érection et seulement après le mouvement volontaire des atomes de l'esprit. En effet, cette vision déclenche une réaction physiologique, que l'agent ne peut pas contrôler d'emblée. C'est ainsi que la *voluntas* est alors « déplacée », car si elle se produit bel et bien

¹ DRN, IV, 1037-1048.

² DRN, IV, 1030-1038.

ce n'est qu'après la réaction physiologique, c'est-à-dire ce que l'individu décide de faire ensuite. Notons que, lorsque intervient l'étape de la *voluntas* dans cet extrait, le poète utilise la même phrase que dans le passage sur la marche, il écrit *voluntas fit*. Ce qui, à nos yeux, confirme que la *voluntas* est assurément un phénomène physiologique et plus exactement psycho-physiologique car elle se produit dans l'esprit. Ainsi, elle n'est tout simplement pas une réaction immédiate aux *simulacra meandi* mais un mouvement intentionnel.

Ce qui distingue donc les mouvements involontaires de ceux volontaires est le moment où se produit la *voluntas*. En effet, le mouvement volontaire commence toujours dans l'esprit, comme nous l'avons vu dans le cas particulier de la marche, tandis que lors du mouvement involontaire l'esprit n'ordonne pas directement la réaction, autrement dit, il se produit d'abord une réponse physiologique ou corporelle et ensuite la *voluntas*. Concernant le volontaire, lorsque l'esprit s'active de manière à vouloir faire avancer ou mouvoir une partie de son corps, les atomes propagent les mouvements nécessaires pour l'accomplir. Nous identifions ce même processus physiologique chez les chevaux dans le passage portant sur le *clinamen* et la *voluntas* :

nonne vides etiam patefactis tempore puncto // carceribus non posse tamen prorumpere equorum // vim cupidam tam de subito quam mens avet ipsa? // omnis enim totum per corpus materiai // copia conciri debet, concita per artus // omnis ut studium mentis conixa sequatur // ut videas initum motus a corde creari // ex animique voluntate id procedere primum, // inde dari porro per totum corpus et artus.

Ne vois-tu pas qu'à l'instant où s'ouvrent les stalles // le désir des chevaux n'arrive pas à s'élancer // aussi vite qu'il se forme dans leur esprit ? // Car toute la masse de matière dans le corps // doit être mise en branle à travers les divers membres // et suivre d'un commun effort l'intention de l'esprit. // Ainsi, vois-tu, la source du mouvement est le cœur, // c'est de la volonté qu'il procède tout d'abord, // puis il se communique à l'ensemble de l'organisme.¹

Dans ce passage, on identifie bien les étapes nécessaires à la mise en mouvement d'un animal : l'arrivée des *simulacra meandi*, dans ce cas les chevaux perçoivent les stalles s'ouvrir ; il survient le désir de s'avancer et ensuite la « naissance » de la *voluntas*, c'est-à-

¹ DRN, II, 263-271.

dire ce le moment où l'esprit se meut de manière intentionnelle frappant à son tour l'âme qui peu à peu propage le mouvement jusqu'aux membres. Dans les dernières lignes, le poète assure que ce mouvement a son origine dans le cœur (*initum motus a corde creari*), qui comme nous le savons est le siège de l'esprit et que la première impulsion provient de l'esprit (*ex animique voluntate id procedere primum*). Ici *animi voluntate* ne doit pas être traduit par la phrase « la volonté de l'esprit », car selon notre analyse une telle instance n'existe pas chez Lucrèce. Nous proposons donc de le traduire plutôt par « le mouvement volontaire des atomes de l'esprit ».

Aux yeux de Lucrèce, les mouvements volontaires des animaux relèvent premièrement de leur bon fonctionnement organique. La *voluntas* est assurément le mouvement qui entraîne leur locomotion. Il n'est pas question ici de l'autonomie de la volonté, ou d'une faculté de vouloir qui serait libre. Loin de là, pour le poète la *voluntas* est non seulement causée par l'esprit mais aussi déterminée par lui. Précisons ici que, l'esprit acquiert de plus en plus d'importance lorsqu'on approfondit notre analyse. Ainsi, dans notre première approche, les mouvements volontaires ne posent pas de problèmes d'ordre éthique, car ceux-ci sont mécaniques, comme nous l'avons vu. Or, en seconde analyse, les mouvements volontaires deviennent objets de réflexion en fonction du degré de développement de l'esprit. Car les êtres rationnels comme les humains ont le pouvoir de maîtriser leurs mouvements et d'agir de manière intentionnelle. Cela pose de nombreuses questions : comment l'esprit contrôle sa *voluntas*, quelle est la propriété de l'esprit capable de dominer et de gouverner la vie de l'être humain ? C'est ce que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 3

PSYCHOLOGIE MORALE ET LA *VOLUNTAS*

Pour compléter notre étude sur le mouvement volontaire chez Lucrèce, il est nécessaire d'en analyser un cas particulier, à savoir les actions rationnelles. Nous avons vu par la description et l'analyse précédente, les présupposés physiologiques du déplacement local. Cependant, il nous reste à expliquer précisément le rôle de l'esprit dans ce processus. Autrement dit, répondre à la question : que fait l'esprit pour rendre l'action proprement délibérée ? À cet égard, rappelons que le sujet portant sur la relation entre la philosophie naturelle et l'éthique épicurienne a été très discuté, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette recherche. Traditionnellement, on a considéré que les Épicuriens postulaient le *clinamen* pour garantir l'indétermination au sein des atomes, afin de nous libérer de la contrainte physique et psychologique. Néanmoins, cette lecture présente de sérieuses difficultés dont la principale consiste à concilier l'indétermination avec la rationalité des actions humaines, ce qui en dernière instance remet en cause la notion de responsabilité. Dès lors, nous pouvons légitimement nous demander si une physique atomiste comme celle des Épicuriens est compatible avec une éthique fortement rationnelle, car Épicure comme Lucrèce attribuent un rôle majeur à la raison dans la détermination de nos actions.

En effet, le problème souvent relevé par les spécialistes est le suivant : la *voluntas*, quelle que soit la manière dont on la définit, ne rend pas compte de la portée éthique de l'action délibérée et donc de la responsabilité. Autrement dit, la faille de l'atomisme épicurien dans le domaine de l'éthique se révèle dans son impossibilité à identifier une propriété ou une capacité de délibération, telle que la *prohairesis* chez Aristote, fonctionnant en tant que critère nécessaire pour trancher entre le mouvement volontaire des animaux et les actions proprement intentionnelles des humains. Pourtant, Épicure et les Épicuriens soutiennent l'existence de la liberté, plus exactement des événements qui sont en notre pouvoir. Comment peut-on alors comprendre ces actions délibérées ? Autrement dit, est-il possible de concilier l'atomisme et la responsabilité ?

Notre hypothèse est que les épicuriens ont en effet identifié une propriété de l'esprit dont sa fonction est celle de délibérer. En ce sens, le principal témoignage dont nous disposons est le poème de Lucrèce, où apparaît la notion de *consilium*, désignant un rôle particulier de

l'esprit. Nous proposons donc d'étudier d'abord cette notion pour ensuite nous tourner vers Épicure afin d'établir une articulation, voire une cohérence entre ses analyses sur l'action *par'hêmas*, « ce qui est en notre pouvoir » et l'exposé lucrétien portant sur le *consilium*.

3.1 Les actes volontaires rationnels chez Lucrèce

3.1.1 Les degrés d'intentionnalité

Dans le processus physiologique qui produit les mouvements volontaires des animaux, la *voluntas* ou mouvement intentionnel des atomes de l'esprit joue un rôle majeur. De manière générale, tout être animé est capable d'accomplir ce type de mouvement. L'état de développement de l'âme ne constitue donc pas, en principe, un facteur déterminant. On peut dire que dès l'enfance, on dispose de notre corps, par exemple en utilisant notre force pour accomplir des mouvements simples grâce à nos membres. On est donc capable de contrôler notre mobilité : des déplacements simples comme la marche pour s'approcher vers la source d'un aliment, lever les bras pour atteindre des objets en hauteur ou même suivre des instructions simples provenant d'un adulte, le plus souvent. Mais, si ces mouvements que l'on vient d'évoquer sont des actes assurément causés par la *voluntas* dans quelle mesure sont-ils délibérés ? Cette maîtrise, dirait-on, basique de notre corps ne peut pas encore être considérée comme une action délibérée à proprement parler. C'est ainsi qu'il nous faut reconnaître l'existence de différents degrés d'intentionnalité.

L'intentionnalité des actions est en rapport direct avec le développement de l'unité organique de l'animal ou de l'être humain. Dans ce dernier cas, on considère également le degré de développement physique et psychologique ou de maturation du sujet. En ce sens, si l'on voulait être exhaustif, il faudrait formuler plusieurs degrés d'intentionnalité correspondant à chaque seuil de développement de l'individu. Nous proposons plutôt d'en distinguer globalement deux : celui des enfants et des animaux et celui des humains adultes. Ce qui les différencie, en dernière instance, est le développement de la rationalité. Ainsi, pour que l'on puisse parler d'une action délibérée et non pas d'un simple mouvement volontaire, il faut reconnaître à l'esprit une disposition particulière, une propriété spécifique, à savoir le *consilium*. En effet, pour pouvoir se déplacer, l'animal suit l'ordre de l'esprit, car il est, nous

le savons, le chef de la vie (*dominus vitae*), mais celui-ci est également une autre partie de l'organisme et, à ce titre, il se développe. C'est pourquoi, il peut fonctionner d'abord de manière mécanique (qui parfois devient également la coutume ou l'habitude) ou bien il peut être modifié par des agents externes (l'éducation) et il peut aussi se façonner lui-même lors de sa croissance, par exemple lorsqu'on s'impose de règles de vie au sortir de l'adolescence. Il s'agit dans ce cas de l'autodétermination.

Si la *voluntas* est un mouvement de l'esprit qui lui est propre, le *consilium*, lui, est une propriété que l'être humain peut développer. Pour bien cerner le sens et le rôle de celui-ci nous allons étudier les passages où le poète l'élucide.

3.1.2 La notion de *consilium* et son rôle dans la réalisation des actes rationnels

Au sein du livre III, Lucrèce explique sa théorie de l'âme, comme on l'a déjà mentionné. Mais ici, nous voulons mettre l'accent sur les différents termes employés par le poète pour faire référence à l'esprit : *animus*, *mens*, termes à peu près équivalents ; et encore *consilium* :

Primum animum dico, mentem quem saepe vocamus, // in quo consilium vitae regimenque locatum est, // esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes // atque oculi partes animantis totius extant.

D'abord, je dis que l'esprit, souvent nommé intelligence, // où siègent le conseil et le gouvernement de la vie, // est une partie de l'homme tout comme la main, le pied // les yeux sont des parties de l'ensemble d'un vivant.¹

Observons premièrement que l'esprit est à juste titre une partie du corps et qu'il est matériel. Deuxièmement, il domine sur tout le corps parce que c'est dans son siège (milieu de la poitrine) que réside le conseil et la direction de la vie : *consilium vitae regimenque*. Dans cette première occurrence du mot *consilium*, Lucrèce donne une sorte de définition, car il évoque son emplacement et précise son sens en l'attachant à un autre substantif, *regimen* et, à un déterminatif *vitae*. Concernant le mot *regimen*, il est intéressant de mentionner qu'il s'agit de la seule occurrence dans tout le poème. De plus, d'après Ernout, ce mot n'apparaît

¹ DRN, III, 94-97

ni chez Cicéron ni chez César,¹ ce qui souligne sa rareté. Dérivé du verbe *regere*, le sens de ce terme est celui de la conduite ou de la direction en sens moral et physique. Sa signification résulte ainsi très proche de celle du *consilium*. Ce dernier il faut le distinguer tout d'abord du mot *concilium* qui est aussi employé en tant que terme technique dans l'exposé de la doctrine physique chez Lucrèce. *Concilium* signifie « convocation, d'où assemblée ou réunion » dans ce sens il correspond au mot grec σύγκλητος (sc. ἐκκλησία) et chez le poète il traduit le concept épicurien σύγκρισις,² qui désigne les agrégats atomiques. Dans le passage cité, il n'est pas question du *concilium* mais de *consilium*, un terme qui vient du verbe *consulo*, qui veut dire « réunir pour une délibération ; consulter ».³ Par extension, le mot a acquis le sens d'« endroit où on délibère ; conseil, assemblée délibérante // 2^o consultation, décision prise et finalement, « dessein mûri et réfléchi ».

Le *consilium* désigne donc et « le conseil » où on délibère sur la conduite à prendre dans la vie et la décision prise. D'ailleurs Lucrèce n'hésite pas à écrire :

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri // inter se atque unam naturam conficere ex se, // sed caput esse quasi et dominari in corpore toto // consilium, quod nos animum mentemque vocamus. // idque situm media regione in pectoris haeret.

Maintenant je dis que l'esprit et l'âme se tiennent // conjoint et ne forment qu'une seule nature ; // mais ce conseil que nous nommons esprit, intelligence, // en est comme le chef et règne sur tout le corps. Son siège est fixé au centre de la poitrine.⁴

À la lecture de cet extrait, on pourrait croire que *animus*, *mente*, et *consilium* sont utilisés de manière équivalente. Néanmoins, le poète précise bien que lorsque l'esprit exerce sa domination sur tout le corps il s'agit du *consilium*. Par ailleurs, le terme *caput* insiste sur l'idée d'un dirigeant, d'un chef qui va régner sur tout notre organisme.⁵ Mais n'allons pas nous imaginer que cette suprématie s'impose d'elle-même. Tout au contraire, elle dépend du

¹ Voir Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, sous l'entrée *rego*, p. 568.

² Ibid. p. 136.

³ Ibid. p. 139.

⁴ DRN, III, 136-140.

⁵ Ernout, *op. cit.*, sous l'entrée *caput*, p. 98.

bon développement de la raison dont l'esprit dispose. C'est donc une fonction que l'on doit acquérir au travers de l'enseignement, de l'apprentissage et de l'expérience :

Praeterea gigni pariter cum corpore et una // crescere sentimus pariterque senescere mentem. // nam vel ut infirmo pueri teneroque vagantur // corpore, sic animi sequitur sententia tenuis. // inde ubi robustis adolevit viribus aetas, // consilium quoque maius et auctior est animi vis. // post ubi iam validis quassatum est viribus aevi // corpus et obtusis ceciderunt viribus artus, // claudicat ingenium, delirat lingua labat mens, // omnia deficiunt atque uno tempore desunt.

Et puis nous le sentons : c'est avec notre corps // que l'esprit naît, grandit et subit la vieillesse. // Comme sur leur corps tendre et frêle les enfants // titubent, ainsi va leur pensée sans vigueur. // Quand ils avancent en âge et deviennent robustes, // leur jugement grandit, leur esprit s'affermi. // Enfin les durs assauts du temps secouent le corps // et, lorsque les membres perdants vigueur défont, // l'intelligence boite, la langue s'affole, l'esprit chancelle, // toutes choses diminuent et manquent tout à coup.¹

Il ressort de ce passage que, pour Lucrèce, le devenir de l'esprit, de l'âme et du corps des êtres humains est en étroite harmonie et se présente à nous comme une évidence : « nous le sentons » (*sentimus*, renvoie ici aussi bien à notre sensation qu'au sentiment). Ce développement suit, de manière générale, trois étapes chronologiques : l'enfance, la maturité et la vieillesse. En particulier, l'esprit grandit en fonction de l'organisme, c'est pourquoi les enfants (*pueri*) ayant encore des corps "tendres" et "fragiles", portent des jugements (*sententia animi*) délicats (*tenuis*),² au sens de faible psychiquement et de maigre. On voit bien comment d'un simple mot, le poète synthétise l'interdépendance entre le corps et l'esprit. Lorsqu'on atteint l'âge adulte, l'humain tout entier devient plus vigoureux, et son esprit également. Observons que dans le vers 450, le poète distingue le *consilium* de l'*animi vis* : *consilium quoque maius et auctior est animi vis*. D'une part, le conseil grandit, s'affermi lors de la maturité. De l'autre, l'esprit, lui-même, se fortifie, augmente.

¹ DRN, III, 445-454.

² Cf. Ernout, *op. cit.*, sous l'entrée *tenuis*, p. 684-685.

Le *consilium* est en effet une propriété de l'esprit présent depuis l'enfance qui s'accroît en fonction de la force de l'esprit et du corps. Observons encore que l'adjectif *auctor*, provient du mot *auctor* (dérivé du verbe *augere*, « faire croître »). Selon Ernout, le sens premier d'*auctor* indique : « celui qui fait croître, ou qui fait pousser », de là il a acquis tout le sens que le français donne au terme « auteur »,¹ c'est-à-dire la personne qui est à l'origine d'une action ou même le créateur d'une œuvre. En ce sens, l'esprit devient l'auteur de la vie, car c'est lui qui conçoit et réalise les actions. Pour le dire autrement, à partir de ce moment du développement de l'individu, il peut être considéré comme l'agent (l'origine) et le responsable de ses actions. Finalement, l'être humain vieillit ; perd ses forces corporelles en même temps que son esprit décline (*labat mens*), puis meurt. De ce point de vue organique, on conclut que le développement physique de l'individu conditionne en bonne partie le développement de l'esprit.²

Avant d'étudier comment ce *consilium* est censé agir lors des actions rationnelles, ajoutons une précision de taille. Pour Lucrèce, cette propriété de l'esprit est l'apanage des êtres humains. En effet, le développement du *consilium* relève du type d'unité organique qui est propre à l'homme, celle de son esprit rationnel. À cet égard, rappelons que Lucrèce soutient que les atomes ne disposent pas de cette propriété, leur union ne se réalise pas par accord mais de manière spontanée, comme nous l'avons étudié.³ De plus, le *consilium* ne peut naître et croître dans n'importe quel type de constitution atomique. Les astres, les êtres divins selon la croyance populaire, ne sont ni des dieux, ni ne disposent de la propriété du conseil, car leurs corps ne sont pas aptes à l'engendrer :

*quae procul usque adeo divino a numine distent // inque deum numero quae sint indigna
videri, // notitiam potius praebere ut posse putentur // quid sit vitali motu sensuque remotum.
// quippe etenim non est, cum quovis corpore ut esse // posse animi natura putetur
consiliumque. sicut in aethere non arbor, non aequore salso // nubes esse queunt neque pisces*

¹ Ibid., 57.

² Cette analyse de Lucrèce est en accord avec la théorie d'Épicure sur le développement psychologique des êtres humains exposé au livre XXV du *Peri Phuseôs*. Cf. F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*. Il XXV libro dell'opera *Sulla Natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « Studies in Ancient Philosophy », vol. 7, 2006.

³ DRN, I, 1021 et V, 419. Voir Partie II Chapitre 1.

vivere in arvis // nec cruor in lignis neque saxis sucus inesse, // certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit.

Mais de la divinité ces corps diffèrent tant // et méritent si peu d'être comptés parmi les dieux // qu'on les croirait plutôt aptes à nous donner la notion // de corps privés de sens et de mouvement vitaux. // Car on ne peut croire qu'à n'importe quel corps // puissent jamais s'allier l'âme et l'intelligence. // De même, arbre dans l'éther, nuée au fond des mers // ne peuvent subsister, ni poissons dans les prés, // ni sang au cœur du bois, ni sève en un rocher : // à chacun est fixé un lieu où grandir et loger.¹

Derrière certaines précautions oratoires, Lucrèce insiste ici sur l'idée d'ordre et de régularité dans la nature. Le corps des astres est dépourvu de mouvements vitaux, c'est pourquoi les atomes qui le constituent ne produisent pas d'âme et dès lors, sont incapables de développer le *consilium*, nécessaire à l'action délibérée. Lucrèce n'écrit pas ouvertement que les humains n'ont pas à se soucier des dieux mais notons que ce texte sous-tend bien une vision du cosmos où chacun demeure à sa place et n'interfère pas dans le devenir de l'autre : les dieux vivent dans l'*intermundia* et les humains sur terre. Cette division contribue à l'argumentation épicurienne visant à éliminer la crainte produite par la croyance attribuant des actions intentionnelles aux dieux.²

Pour en revenir à la description d'une organisation naturelle et stricte du monde, Lucrèce localise le *consilium* à l'intérieur même du corps humain :

Denique cur animi numquam mens consiliumque //gignitur in capite aut pedibus manibusve, sed unis // sedibus et certis regionibus omnibus haeret, // si non certa loca ad nascendum reddita cuique // sunt, et ubi quicquid possit durare creatum // atque ita multimodis partitis artibus esse, // membrorum ut numquam existat praeposterus ordo? //

Enfin, pourquoi l'esprit, l'intelligence qui nous gouverne, // ne naît-il jamais dans la tête, les pieds ou les mains, // mais demeure toujours en certaines régions, // sinon que certain lieu est

¹ DRN, V, 122 – 131.

² Cf. DRN, V 110-121.

assigné à chaque chose // pour naître et subsister après sa création // les divers organes et membres étant répartis // de façon que leurs places jamais ne s'invertissent ?¹

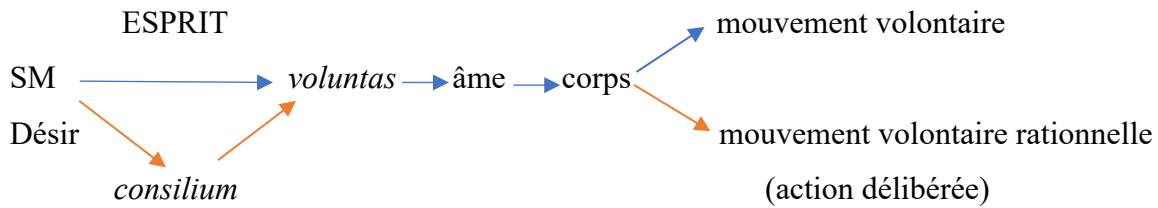
Le siège de l'esprit se situe dans la région du cœur, et par extension dans la poitrine.² Si le *consilium* naît à cet emplacement, c'est parce qu'il est assurément une propriété de l'esprit et plus précisément de l'esprit humain qui est en mesure de faire usage de sa rationalité. On constate ainsi les deux conditions nécessaires pour que le *consilium* naisse et croisse : l'une temporelle, l'autre structurelle.

Abordons maintenant le problème suivant : quel est le rapport entre la *voluntas* et le *consilium* et comment intervient ce dernier dans les actions délibérées ? Pour répondre à la première interrogation, précisons que si les animaux et les enfants peuvent effectivement accomplir des mouvements volontaires, c'est avant tout le désir immédiat ou les affections de plaisir et de douleur qui déclenchent ces déplacements. Or, il en va autrement pour les adultes, c'est-à-dire ceux rationnellement matures, car ils sont capables de réaliser des actions qui ont été l'objet d'une décision, et celle-ci suppose nécessairement la délibération. Le *consilium* désigne en effet ces deux opérations de l'esprit, la délibération et la décision.

Concernant le rôle du *consilium* dans les actions délibérées, rappelons que dans le processus psychophysique de la *voluntas*, nous avons identifié trois étapes (l'esprit donne l'ordre, ensuite l'âme transmet le mouvement et finalement le corps se meut), dont la première se dédouble à son tour en deux : les images de mouvement ou l'imagination de l'action et la production de la *voluntas*, en tant que transmetteur du mouvement. C'est lors de cet intervalle qu'a lieu la délibération, puis la décision. La *voluntas* est ensuite provoquée par cette résolution de l'esprit et il se produit toute la chaîne causale que nous avons déjà étudiée : la transmission du mouvement aux atomes de l'âme et finalement à ceux du corps. Une action ainsi performée est une action à proprement parler volontaire et rationnelle, ou pour le dire autrement il s'agit d'une action délibérée. Le schéma de ce processus est le suivant :

¹ DRN, III, 615 – 621

² Passages chez Lucrèce, D'après un témoignage de Tertullien, le siège de l'esprit se situe dans toute la poitrine. Cf. Tertullien, *De anim.*, 15, 15.



Les simulacres de mouvement (SM) correspondent à l'image de ce que l'on veut faire : images de l'action à réaliser + le désir. Lors du mouvement volontaire le premier relais est celui de la *voluntas*. Pour accomplir un mouvement volontaire rationnel, il faut passer par une étape supplémentaire. Sur ce point, il faut noter, comme l'a déjà repéré A. Gigandet, que le poète multiplie les relais nécessaires pour accomplir les actions délibérées. Selon lui, cela semble jouer un rôle dans la théorie de l'action chez Lucrèce, car en détaillant ainsi la chaîne causale on peut résoudre, d'une certaine manière, le problème de la communication entre l'âme et le corps. Pour nous la multiplication des relais répond à une exigence de la physiologie mécaniste, à savoir la nécessité de rouages pour transmettre le mouvement d'une partie du corps (l'esprit) aux autres parties du corps (âme et corps). En outre, la multiplication de transmetteurs du mouvement établit une différenciation psychophysiologique entre le volontaire et l'intentionnel. Ainsi, suggérer un relais propre à la délibération, permet aux épicuriens de démontrer le rôle majeur de la raison : l'opération du *consilium* implique le contrôle sur les désirs et le calcul de plaisirs.

La question qui se pose maintenant est de savoir si la notion de *consilium* fait écho à un concept d'Épicure. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer que, dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile d'identifier un concept équivalent à celui du poète. C'est ainsi que notre propos n'est donc pas de chercher une notion semblable chez le maître du Jardin mais plutôt de démontrer qu'il conçoit bel et bien l'existence d'actions délibérées et que dans sa psychologie, notamment celle exposée dans le livre XXV du *Peri Physeôs* ou *De la nature*, on repère un cadre théorique qui permettra au poète de développer le concept de *consilium*.

3.2 L'action *par'hemas* ou « ce qui est en notre pouvoir » selon Épicure

Dans les textes qui nous sont parvenus, le maître du Jardin ne fait pas référence explicitement à une propriété dont l'esprit serait doté capable de délibération et de décision dans nos actions. Cependant, comme pour lui, les êtres humains sont dignes d'éloge ou de blâme, cela sous-entend que leurs comportements ne sont ni spontanés ni forcés mais plutôt choisis. C'est pourquoi, à nos yeux, Épicure avait une idée de ce qui pousse l'homme à agir de manière délibérée. Si dans ses textes nous n'identifions pas un terme pour nommer cette propriété, nous trouvons pour autant ses fondements, à savoir la conceptualisation d'un pouvoir causal chez les humains et la théorie du développement psychique.

Concernant le premier point, on examinera deux extraits tirés de deux œuvres du philosophe portant sur la causalité. Le premier passage se situe entre les paragraphes 133-134 de la *Lettre à Ménécée*, qui est, comme chacun sait, un texte à portée principalement éthique. Nous avons d'ailleurs déjà fait une première analyse à la fin de notre premier chapitre de la première partie qui sera ici complétée sous l'angle de la causalité. Le second texte sur lequel nous appuierons notre travail est un fragment du livre XXV du grand traité *Sur la nature*. Précisons que le sujet de ce livre est fondamentalement psychologique. L'éthique associée à la psychologie nous permet de mieux saisir la subtilité de l'atomisme d'Épicure concernant les actions *par'hemas* et, par la suite, de repérer les liens conceptuels avec la théorie lucrétienne du mouvement volontaire et rationnel. Voyons ce premier extrait :

Il proclame d'autre part que <le destin>, que certains présentent comme le maître de toutes choses, <ne l'est pas. Il estime pour sa part que certaines choses se produisent par nécessité>, tandis que d'autres sont le fait de la fortune et que d'autres encore sont en notre pouvoir, parce que la nécessité ne peut rendre de comptes. Quant à la fortune, il voit qu'elle est incertaine, tandis que ce qui est en notre pouvoir est sans maître et que le blâme et son contraire en sont la suite naturelle [134] -puisqu'il vaudrait mieux suivre le mythe sur les dieux, que s'asservir au destin des physiciens : le premier, en effet, dessine l'espoir de fléchir les dieux en les honorant, tandis que le second ne contient qu'une inflexible nécessité.

À la fin de la *Lettre à Ménécée*, Épicure distingue trois types de causalités : celle du destin (εἰμαρμένη), celle de la fortune (τύχη) et celle qui dépend de nous (παρ' ἡμᾶς). La première

indique la causalité nécessaire (ἀνάγκη), soit dans la croyance populaire du destin, soit dans la notion philosophique de nécessité physique, qui exerce son pouvoir de manière despotique sur toute chose (δεσπότην πάντων). En ce sens, le destin est compris comme un maître. Ce qui signifie pour l'être humain qu'une dépendance totale de la nécessité physique serait, d'après le philosophe, inflexible.

Concernant la causalité due à la fortune, Épicure met l'accent sur son aspect inconstant (τὴν δὲ τύχην ἄστατον). C'est pourquoi le sage épicurien ne peut fonder son bonheur sur elle, car comment peut-on édifier notre salut sur une fondation instable ? La dernière causalité évoquée est celle désignée par la phrase *par'hemas*. Sur ce choix terminologique, nous voudrions rappeler ici l'analyse de Pierre-Marie Morel lorsqu'il écrit : « Il est tout d'abord assez frappant de constater l'extrême rareté du lexique de la volonté, de l'intention ou du souhait dans les écrits conservés ».¹ En effet, Épicure emploie ici une phrase qui souligne *notre* rapport au monde mais sans le rapporter à un trait psychologique. Il ne s'agit pas d'une disposition intentionnelle du sujet mais plutôt d'un pouvoir ou d'une capacité résidant en *nous*. L'utilisation de cette expression est significative, car dans les deux autres types de causalité, l'humain se tient aux marges de l'action, il subit plus qu'il agit. Mais ici, « ce qui est en notre pouvoir » ou « ce qui dépend de nous » rend compte du rôle majeur du sujet. Pour Épicure et les Épicuriens, les actions *par'hemas* sont données telles des évidences, puisque l'extrait sous-tend la prénotation de la responsabilité et puisque l'éloge et le blâme existent. D'ailleurs, on remarque que la différence la plus saillante du passage concerne celle qu'oppose le destin à ce qui est en notre pouvoir : d'une part, ce qui est en notre pouvoir est « sans maître » (τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον), de l'autre le destin est, pour certains, le maître de toute chose.²

Notons ici qu'il n'est pas question d'une explication théorique d'un point de vue atomique, mais de l'exposé synthétique des notions fondamentales pour la pratique, afin de « vivre comme un dieu parmi les hommes ».³ Observons en outre que quelques lignes plus tôt à celles du passage cité, Épicure écrivait que la *phronêsis* est le principe d'une vie plaisante et juste, car le raisonnement sobre nous guide dans tous nos choix et tous nos refus.

¹ P. -M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*. Paris, J. Vrin, 2013, p. 167.

² On peut rapprocher ici cette idée d'indépendance (ce qui est en notre pouvoir n'a pas de maître) de l'idée lucrétienne : la *voluntas* a été « arrachée aux destins ».

³ *Mén.*, 135.

Les actions *par'hemas* et la *phronêsis* semblent initialement s'identifier, c'est ce qu'explique qu'un doxographe comme Aëtius les associe.¹ Or, à nos yeux, on peut établir une distinction entre ces deux types d'action : les premières (*par'hemas*) insistent sur l'idée d'une certaine indépendance de l'agent et dès lors elles permettent d'établir les limites de notre champ d'action : ce dont nous sommes physiquement capables, c'est-à-dire d'emblée l'usage de notre corps et ensuite l'emploi des instruments ou d'objets externes. Les secondes, les actions dues à la *phronêsis*, mettent l'accent sur la capacité de raisonner de l'agent. En ce sens, la raison est comprise comme une sorte de raison pratique qui délibère et calcule. C'est ainsi que pour nous les actions *par'hemas* recourent les mouvements volontaires et, celles causées par la *phronêsis* correspondent aux actes délibérés, dictées par le *consilium*.

Pour en revenir à cette question chez le maître du Jardin, nous avons déjà repéré que la causalité est abordée différemment dans les fragments du livre XXV de *Sur la nature*. En effet, nous y retrouvons à nouveau la division fondamentale entre la nécessité et ce qui dépend de nous mais, cette fois-ci, la distinction est plus nuancée, car elle est expliquée sous un angle atomiste.

[le fait] que nous nous admonestons, que nous nous combattons, que nous nous transformons les uns les autres, comme si nous avions la responsabilité causale aussi en nous-mêmes, et non pas seulement dans notre constitution initiale et dans la nécessité accidentelle de ce qui nous entoure et pénètre en nous.

Comme dans le passage examiné de la *Lettre à Ménécée*, Épicure part du fait que l'éloge et le blâme rendent évident le pouvoir de l'agent. Néanmoins, dans le cadre proprement atomiste, l'explication théorique est la suivante : la notion de nécessité n'est pas celle du destin et non plus celle de la détermination physique inexorable. Épicure entend ici la nécessité comme les influences qui viennent de l'extérieur. Il emploie la phrase paradoxale « nécessité accidentelle », dont nous avons discuté auparavant, pour désigner les effets que les choses et le milieu qui nous entourent produisent sur notre composition atomique. L'opposé de ce concept est ainsi notre constitution initiale, autrement dit la nécessité interne. Nous observons que la fortune a été complètement écartée, cette fois, de cette analyse,

¹ Cf. Usener, § 375, Aëtius, I, 29 : *Epikouros panta kat'anagkèn, kata proairesin, kata tukhèn (ginesthai)*.

certainement parce qu'« il vaut mieux être infortuné et bien raisonner que favorisé par la fortune et mal raisonner ».¹ Elle ne joue donc aucun rôle dans la vie des hommes qui ont compris la nature.

Lors de cette explication proprement théorique, Épicure oppose les influences externes et notre constitution première. Cela nous pousse à nous demander quelle serait donc le troisième type de causalité. Si les deux premières correspondent proprement à la détermination externe et interne, la troisième cause est, quant à elle, autonome. Notons, qu'il n'est pas question de l'action *par'hemas* mais plutôt de ce qu'il appelle le *apogegenomenon* ou développement psychique personnel. Dans ce cas, le maître du Jardin détaille en termes atomiques le pouvoir que nous avons de nous déterminer à travers notre évolution psychique. Autrement dit, ce qui été désigné auparavant par une expression générique « ce qui dépend de nous » et renvoyé à nos actions ou plutôt à nos mouvements volontaires, est maintenant précisé en termes atomiques : ce qu'on peut développer psychiquement en délimitant les deux autres déterminations, celle de notre constitution innée et celle du milieu qui nous entoure. Aux yeux du philosophe, nous sommes particulièrement responsables de ce développement.

3.2.1 Les *apogegenomena* ou « produits développés » dans *La Nature XXV*

Dans le but de notre recherche, nous nous intéressons aux fragments du livre XXV du *Peri Phuseôs*, car ils rendent compte de la capacité de l'être humain à se développer et à contrôler le développement des propriétés de son esprit au moyen de sa raison.² C'est précisément ce pouvoir qui explique l'accroissement et l'affermissement du *consilium*, mais surtout l'acquisition progressive des outils psychiques (concepts, connaissances, croyances) à partir desquels cette propriété de délibération s'exerce.

En ce qui concerne le développement psychologique, Épicure met en avant le pouvoir de l'agent lors de ce processus :

¹ *Men.*, 135.

² Pour une analyse détaillée de cette théorie épicurienne ainsi que de l'histoire et la réception y reconstruction du livre XXV, voir F. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « Studies in Ancient Philosophy », vol. 7, 2006.

Depuis le tout premier commencement, nous avons toujours des semences qui nous conduisent, les uns à ces actions, pensées et disposition-ci, les autres à celles-là, en plus ou moins grand nombre. Par suite, vient un moment où le « produit développé » - les caractéristiques de tel ou tel type – dépend absolument de nous, et où les [simulacres], qui, à partir du milieu environnant, coulent nécessairement en nous à travers nos pores, dépendent de nous, ou de nos propres opinions, que nous avons formées nous-mêmes.¹

Ce texte souligne tout d’abord l’idée centrale du devenir naturel que nous avons retrouvé sous la plume du poète à maintes reprises : tous les êtres naturels contiennent, dès leur naissance, les semences qui déterminent, d’une certaine manière, tout leur développement ultérieur. Cette évolution n’est pas entièrement déterminée mais les grands traits de son parcours sont fixés dès le départ.² D’après le texte cité, chez les humains, on distingue globalement deux étapes : la première est notre processus naturel dû à la constitution initiale ; la seconde consiste en la génération des « produits développés » qui « dépend absolument de nous ». D’une part, l’individu développe les caractéristiques qu’il possède de manière innée, de l’autre, vient le moment déterminant, où il atteint une certaine indépendance physique et psychique. En effet, ce point décisif du devenir de l’humain correspond à l’âge adulte que, comme nous l’avons vu chez Lucrèce, constitue l’étape où le corps se fortifie et l’esprit s’affermit. Le maître du Jardin ajoute qu’à ce stade, les *apogegenemena*, traduit en français par « produits développés », dépendent de nous. La question qui se pose est alors de savoir, ce que sont exactement ces « produits développés », et en quoi ils dépendent de nous. Concernant la première interrogation, d’après Francesca Masi, la signification de ce participe présent est la suivante : « il processo di sviluppo del « prodotto », ovvero della mente. La parola, infatti, descrive chiaramente un processo che si compie necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) a partire da qualcosa, forse gli atomi (ἐξ τῶν τοιούτων), fino ad un certo punto, vale a dire la formazione dell’anima con una disposizione e un moto iniziali (μέχρι μὲν τοῦ ψυχῆν [...] κίνησιν ἔχουσαν ψυχῆν), e poi *si svolge nel tempo* (ἐπειδὴν προβῆν γε τὴν ἡλικίαν), secondo

¹ Laursen b : (34.26).

² Rappelons ici notre analyse sur la spontanéité exposée dans le premier chapitre de cette seconde partie de notre travail : la spontanéité naturelle ne saurait être un réductionnisme car les atomes (en tant que semences) de chaque corps se développent suivant leur nature mais les conditions externes, principalement les forces externes, peuvent modifier ce développement. Dans les cas des humains, eux, sont capables de modifier ce déroulement par eux-mêmes.

un'altra modalità, vale a dire non più in maniera necessaria (οὐκ [...] κατ'ἀνάγκην) ma autonoma ».¹ En effet, le participe présent insiste sur le fait qu'il s'agit d'un processus non achevé, autrement dit l'esprit est un corps en évolution continue. L'auteure remarque également les deux modalités du développement : l'une nécessaire qui prend appuie sur la constitution innée et l'autre autonome et du même coup, non nécessaire. Cette dernière consiste en les mouvements de l'esprit qui développent des nouveaux états mentaux. Nous entendons ici par « état mental » les processus cognitifs tels que la perception, l'émotion ou la croyance, pour n'en donner que quelques exemples. Ces états sont, à leur tour, toujours dynamiques, c'est-à-dire qu'ils peuvent constamment changer, car l'esprit de l'être humain est malléable, voire doté de plasticité.

Notons à cet égard une distinction importante. Tous les êtres animés peuvent générer les *apogegennemena*, mais seulement les êtres humains atteignent suffisamment d'autonomie par rapport à leur constitution innée. Pour le dire avec Verde : « Ciò nonostante, Epicuro sembra tracciare una netta separazione tra gli *apogegennemena* degli esseri umani e quelli degli animali selvatici: tale distinzione risiede nel grado di non riducibilità o indipendenza degli *apogegennemena* dalla costituzione atomica originaria ».² En effet, les humains peuvent progresser psychiquement à tel point que leur première nature ne constitue pas un empêchement pour la modifier. Selon nous, cet avantage est dû principalement à deux facteurs interdépendants : la malléabilité et l'exercice de la raison. C'est pourquoi nous nous proposons d'examiner d'abord, la malléabilité dans un autre extrait, où Épicure semble opposer celle-ci à la notion de solidification :

... nous ne combattons pas ceux qui [*lac. I mot*] et qui manquent de malléabilité. Mais nous n'essayons pas non plus de les encourager ni de les aiguillonner à accomplir les actions les plus opportunes, parce qu'il s'est déjà solidifié -grâce à cette même nature mal assemblée qui ne permet aucune autre manière d'assigner de responsabilité causale- avec cette sorte de solidification qui ressemble à [*lac. 50 mot environ*].³

¹ F. Masi, op. cit., 191.

² F. Verde, «Momenti di riflessione sull'animalità nel Kepos: Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato». Gensini, S. (ed.). *La voce e il logos: Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, ETS, 2020, p. 57

³ [P. 25 Laursen b].

Ici, Épicure utilise le terme ἀτονία, qui veut dire littéralement absence de tonus, et qui est traduit ici par « malléabilité ». Masi attribue une connotation positive à ce concept, pour elle, l'*atonía* signifie la souplesse ou la qualité de se laisser façonner par les agents externes, notamment par l'éducation. Le caractère flexible de l'esprit humain semble être présent au cours du tout premier agencement atomique de l'esprit, autrement dit dès la naissance.¹ On doit donc supposer que la solidification parvient au cours du développement du sujet, plus exactement lors de l'évolution de son esprit. En termes atomiques cela signifie que les atomes de l'esprit perdent en mobilité et, dès lors, ils ne produisent pas de nouveaux états mentaux. À cet égard, on peut imaginer un corps qui, n'étant plus habitué au mouvement, se rabougrit. C'est ainsi que l'on peut interpréter la fin de l'extrait cité : une fois l'esprit solidifié nous ne pouvons pas lui « assigner de responsabilité causale », mais nous pouvons pour autant lui attribuer la responsabilité de n'avoir pas agi au bon moment, ce qui relève de l'exercice de la raison. Pour le maître du Jardin la responsabilité causale ne peut pas se réduire à celle des atomes :

Mais beaucoup [de vivants], capables de produire tels résultats et tels autres, ne réussissent pas à les produire, à cause d'eux-mêmes, et non à cause d'une seule et même responsabilité causale qui appartiendrait en commun à leurs atomes et à eux-mêmes. Et ce sont ceux-là, tout particulièrement, que nous combattons et que nous blâmons, les [détestant] pour une disposition qui suit de leur nature congénitalement perturbée, comme dans le cas de tous les vivants (car la nature de leurs atomes n'a apporté aucune contribution, même partielle, à leur comportement ni aux degrés de leur comportement et de leur caractère ; mais ce sont leurs « produits développés » qui possèdent eux-mêmes la totalité ou la plus grande partie de la responsabilité causale pour certaines choses).

Épicure suggère ici que l'agrégat atomique et nous-mêmes partageons la responsabilité de notre développement psychique. Autrement dit, la causalité atomique et la causalité rationnelle, celle due à l'humain en tant qu'agent, sont, toutes les deux, l'origine des bonnes

¹ Épicure considère cependant la possibilité que certains individus aient une constitution initiale perturbée. Cf. [P. 19-20 Laursen b : (34.21)] ; [P. 25 Laursen b].

ou de mauvaises dispositions morales.¹ En effet, l'exercice de la raison nous permet d'acquérir des instruments cognitifs et de diriger ce développement. C'est pourquoi, dans la suite du texte, le philosophe précise que ceux que l'on blâme, ce sont les individus qui, comme les autres animaux, n'arrivent pas à modifier leur première nature.

À cet égard, citons un passage où Lucrèce reprend la même explication atomiste :

sic hominum genus est: quamvis doctrina politos // constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit // naturae cuiusque animi vestigia prima. // nec radicibus evelli mala posse putandumst, // quin proclivius hic iras decurrat ad acris, // ille metu citius paulo temptetur, at ille // tertius accipiat quaedam clementius aequo. // inque aliis rebus multis differre necessessest // naturas hominum varias moresque sequacis; // quorum ego nunc nequeo caecas exponere causas // nec reperire figurarum tot nomina quot sunt // principiis, unde haec oritur variantia rerum. // illud in his rebus video firmare potesse, // usque adeo naturarum vestigia linqui // parvula, quae nequeat ratio depellere nobis, // ut nihil inpediat dignam dis degere vitam.

Ainsi des hommes : l'éducation a beau produire // certains individus également policés, // elle préserve les marques de leur nature première. // Il ne faut pas croire que les défauts se laissent extirper // si radicalement que tel homme ne soit trop enclin // à dévaler la pente des colères ardentes, // tel autre à se tourmenter un peu vite, un troisième // à prendre certaines choses avec trop d'indulgence. // Bien d'autres différences doivent marquer encore // les diverses natures et leur cortège de mœurs. // Je ne puis pour l'heure exposer leurs causes secrètes // ni trouver de noms pour tant de formes atomiques // qui sont à l'origine de cette diversité. // Mais je vois qu'il m'est possible d'affirmer ceci : // les marques laissées par nos natures et que la raison // ne parvient pas à effacer sont tellement minces // qu'il n'est aucun obstacle à une vie digne des dieux.²

Le poète romain expose ici l'idée de la malléabilité de l'esprit humain en termes très proches à ceux du maître du Jardin. En partant de la constitution initiale ou nature première (*naturae prima*), affirme le poète, l'homme peut arracher ses défauts à tel point qu'il pourrait presque

¹ Si l'on interprète la phrase « tels résultats et tels autres » comme le suggèrent les traducteurs : « l'uns bons et les autres mauvais » en sens moral. Cf. Delattre D., Pigeaud J., (sous la direction de), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010, p.1121.

² DRN, III, 307-322.

les effacer. Même si Lucrèce n'explique pas ce processus en termes atomiques, il nous laisse entendre que les diverses natures (on comprend les constitutions initiales) conditionnent les caractères, car chaque agrégat est composé par des formes atomiques propices à tel ou tel attribut bon ou mauvais moralement. Il existe bel et bien des causes secrètes (*caecas causas*) de ce développement physique. Ces causes se dérobent à nos yeux, mais les avons identifiés chez Épicure. Cependant elles ne sont pas les seules à agir ni les plus déterminantes si l'on croit le poète lorsqu'il écrit comme un écho de la fin de la *Lettre à Ménécée* : « il n'est aucun obstacle à une vie digne des dieux ». Car, l'éducation (*doctrina*) et la raison (*ratio*) peuvent modifier notre nature première.

Ainsi, nous l'avons vu, dans les passages cités d'Épicure, nous avons repéré la notion d'une causalité proprement rationnelle qui s'oppose à deux enchaînements causales : celui du développement biologique, soit la constitution initiale et, celui qui est produit par les stimuli externes. L'être humain est donc capable de s'autodéterminer en faisant bon usage de sa rationalité et en se laissant façonner par une éducation philosophique.

3.3 L'autodétermination ou comment le *consilium* gouverne la vie

Pour Épicure et pour Lucrèce le développement psychique est en rapport avec le progrès moral. Les adultes deviennent des agents responsables de leurs actions car ils ont le pouvoir de les contrôler à l'aide de leur rationalité. En ce sens, l'autodétermination se définit comme l'activité du *consilium*.

Pour bien cerner le sens et la portée du *consilium* en tant que « gouvernement de la vie », soulignons deux de ses caractéristiques : d'une part, l'autonomie de l'esprit ; de l'autre l'usage des outils cognitifs, c'est-à-dire des états mentaux. En ce qui concerne l'autonomie de l'esprit, rappelons que selon le poète, l'esprit « raisonne tout seul, et se réjouit tout seul ».¹ L'esprit est un agrégat atomique très particulier, capable par lui-même de se modifier et de produire des effets intentionnels sur les autres corps. Or, il ne faut pas oublier que cette autonomie de l'esprit est relative et donc cela ne signifie pas pour autant qu'il soit distinct de son corps, au contraire, la sensation et la pensée sont des activités communes à l'esprit, l'âme et le corps. La différence réside plutôt dans la capacité de l'esprit à exercer un certain nombre

¹ DRN, III, 145.

d'opérations sans le concours direct du corps. Voyons à cet égard un extrait du livre II du poème de Lucrèce :

*verum ubi vementi magis est commota metu mens, // consentire animam totam per membra
videmus // sudoresque ita palloremque existere toto // corpore et infringi linguam vocemque
aboriri, // caligare oculos, sonere auris, succidere artus, // denique concidere ex animi
terrore videmus // saepe homines; facile ut quivis hinc noscere possit // esse animam cum
animo coniunctam, quae cum animi vi // percussa est, exim corpus propellit et icit.*

Mais quand l'esprit est agité d'une crainte plus vive, // nous voyons toute l'âme compatir dans les membres, // leurs sueurs et la pâleur sortent sur tout le corps, // la langue s'embarrasse et la voix disparaît, // les yeux se voilent, les oreilles sifflent, les membres défaillent ; // souvent enfin nous voyons des hommes succomber à leur terreur mentale, preuve accessible à tous // de l'union de l'âme avec l'esprit puisque par l'esprit // l'âme frappée pousse le corps et le meut à son tour.

À première lecture, ce passage relève des réactions physiologiques mais il faut noter que celles-ci ont été provoquées par l'esprit. Ici, l'*animus* joue un rôle majeur : il commence le mouvement qui se transmet à l'âme et puis au corps tout entier. La force de l'esprit est telle que le corps la subit. Notons ici que l'esprit génère des états mentaux et que ceux-ci modifient l'activité de l'esprit lui-même. Au fur et à mesure que l'on grandit, on acquiert des croyances, on se construit des mémoires, on change de perception, d'un mot, on évolue psychiquement en permanence.¹ L'esprit emploie ces outils cognitifs notamment pour délibérer. C'est ainsi que le *consilium* progresse et impose sa domination sur l'ensemble de la vie de l'individu. Tel un chef, il est capable de diriger le déroulement de toute action. C'est pourquoi l'exemple donné dans l'extrait cité plus haut est central : il est question de la crainte, Lucrèce démontre le pouvoir d'une passion sur l'esprit et en conséquent sur le corps. Il s'agit en effet d'une réaction involontaire, le contre-exemple de l'autodétermination. Deux explications sont ici possibles : l'esprit a été « surpris » et il n'a pas donc eu le temps de réagir (analyser l'objet et préparer une réponse, puis ordonner le mouvement) ; ou bien l'esprit n'exerce pas sa

¹ Le rôle de l'éducation et plus particulièrement de l'éducation philosophique est sans aucun doute central. Néanmoins, nous ne pouvons pas développer ici ce sujet. Nous nous contentons alors d'examiner la responsabilité de l'agent dans sa progression psycho-morale.

domination, car il n'a pas assez développé sa raison ou parce qu'il a des croyances telles que lorsqu'il réfléchit il conclut que l'objet est à craindre. Dans la première situation, le mouvement involontaire peut se modifier progressivement et devenir ainsi volontaire, lorsque l'esprit reprend la direction du mouvement. Dès lors, l'individu peut de nouveau déterminer ses actions. Dans le second cas, il semblerait que l'esprit n'exécute pas correctement son rôle de « dirigeant » de la vie. Il s'agit en effet de ceux que l'on blâme, puisqu'ils n'ont pas déployé convenablement les outils psychiques nécessaires pour la délibération et, donc pour le fonctionnement du *consilium*. L'esprit et le corps s'infléchissent envahis par la crainte.

L'autodétermination s'explique ainsi selon deux facteurs : le psychophysiologique et le rationnel. Pour le premier, nous le savons, l'étroite conjonction de l'esprit et de l'âme rend compte de notre capacité à maîtriser nos mouvements : *corripere ex somno corpus mutareque vultum // atque hominem totum regere ac versare videtur, // quorum nil fieri sine tactu posse videmus*. « ... ils poussent nos membres, // les arrachent au sommeil, changent notre expression, // bref, c'est l'homme tout entier qu'ils paraissent régir. » Concernant le second, puisque le *consilium* est la propriété de l'esprit chargé de la délibération et de la prise de décision, c'est principalement le degré de développement psychique et moral que l'on doit considérer.

On pourrait nous objecter que, d'après les Épicuriens, l'être humain se dirige vers le plaisir comme son plus grand bien et, dès lors, l'activité du *consilium* en serait vaine. Car tout comme les animaux, les humains chercheraient les objets agréables et fuyaient ceux qui leurs seraient désagréables. Pour nous, si l'on examine la notion du plaisir de ces philosophes, on peut mieux comprendre l'importance que nous accordons ici au *consilium*, comme nous allons nous en expliquer.

3.3.1 Le rapport *voluntas* – *voluptas* dans le cadre des actions délibérées

Dans son livre dédié au poète romain, le philosophe français Jean Salem écrit : « l'esprit, chez Lucrèce, n'est point tant le sujet du désir que son lieu : car la volonté ne peut jamais désirer que la volupté ».¹ De cette citation, nous voudrions retenir les deux idées suivantes :

¹ J. Salem, *La Mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990, p. 81.

d'une part, le fait que l'esprit est le lieu du désir et, de l'autre, que la *voluntas* est un mouvement dirigé vers le plaisir. En effet, comme nous l'avons vu lors de l'analyse du modèle de déplacement animal chez le poète, le désir fonctionne comme une sorte de déclencheur du mouvement. En comprenant l'esprit en tant que lieu du désir, il s'ensuit que le désir se modifie en accord avec l'organisme, et avec l'esprit lui-même, et qu'il peut être contrôlé par le *consilium*, comme on le verra. La *voluntas*, pour sa part, est un mouvement dirigé vers le bien, c'est-à-dire vers le plaisir. Or, celui-ci consiste fondamentalement en l'état de sérénité d'esprit qui reçoit le nom d'ataraxie. Ainsi défini, le plaisir tombe clairement dans le domaine de l'action du *consilium*.

Partons d'une définition générale de plaisir, celle donnée par Épicure dans sa *Lettre à Ménécée* : « τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν », le plaisir constitue le principe et la fin de la vie heureuse.¹ En tant que principe (ἀρχή), le plaisir indique ou guide la recherche du bonheur ; en tant que fin (τέλος), il délimite clairement le but de notre vie et signale, en même temps, le terme inexorable de celle-ci, car « c'est en effet quand nous souffrons de l'absence du plaisir que nous avons besoin du plaisir ; mais, quand nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir ».² Notons qu'Épicure applique cette notion à tout être vivant, car il emploie le mot ζῆν. Dans les paragraphes qui suivent cette définition, le maître du Jardin ajoute deux caractéristiques du plaisir : il nous est apparenté et il est connaturel. Par ailleurs, Lucrèce rapporte bien ces deux aspects du plaisir, car, il considère que chaque animal poursuit son plaisir mais celui-ci doit lui être tout à fait approprié, c'est-à-dire qu'il doit être en correspondance avec sa nature.

Nous pouvons dès lors examiner le rapport et le type de contrôle qu'exerce le *consilium* sur le plaisir. L'affection naturelle du plaisir, l'aspect connaturel, est attestée chez Épicure et Lucrèce, par l'illustration des bébés et des animaux qui cherchent les sensations agréables et s'éloignent de celles qui leurs sont pénibles. C'est en ce sens que le poète utilise le terme plaisir. La *voluptas* comme il le traduit de l'*hedoné* grec, guide ou dirige les mouvements des animaux.³

Tout d'abord, le plaisir et la peine sont déterminés par les mouvements des atomes à l'intérieur du corps vivant, comme il l'écrit dans cet extrait :

¹ *Men.*, 128.

² *Ibid.*

³ DRN, II, 256-260.

*Praeterea, quoniam dolor est, ubi materiai // corpora vi quadam per viscera viva per artus
// sollicitata suis trepidant in sedibus intus, // inque locum quando remigrant, fit blanda
voluptas, // scire licet nullo primordia posse dolore // temptari nullamque voluptatem capere
ex se;*

Puisqu'il y a douleur enfin, quand une force // à travers la chair vive et l'organisme attaque,
// agite les atomes dans leurs sièges intimes, // et quand ils reprennent leur place, délicieux
plaisir, // il est clair que les atomes ne peuvent jamais // éprouver la douleur ni le plaisir eux-
mêmes.¹

En termes proprement atomistes, la douleur est, selon Lucrèce, le dérèglement, la dislocation de la composition organique de l'animal provoquée par une force d'une telle intensité qu'elle perturbe et déplace les atomes de leur siège. Un aussi important bouleversement peut alors entraîner le corps jusqu'à la mort. Au contraire, le plaisir signifie le retour au calme et à la disposition initiale. Ce dernier mouvement est nommé par le poète ainsi : « *blanda voluptas* ». Cette appellation nous aide à caractériser cette *voluptas* en tant que sensation plaisante, voire douce, que tout être animé peut éprouver. En ce sens, on peut comprendre clairement l'idée de plaisir connaturel : en tenant compte cette perspective atomiste, n'importe quel être capable de sensations a, comme premier guide « naturel », le plaisir ou l'aversion à la douleur. C'est en fonction de ce plaisir particulier que les êtres animés orientent leurs mouvements. La *voluntas* des animaux se dirige donc naturellement vers ce type de *voluptas*.

Toutefois, en tenant compte de l'aspect apparenté du plaisir, il résulte que la quête propre des humains est différente et particulière, à bien des égards, de celle des animaux, même si elle a comme point du départ le même principe, c'est-à-dire la sensation. En effet, pour atteindre le plaisir, l'agent emploie méthodiquement sa raison, car c'est sa nature : le plaisir approprié aux humains doit être ce qui motive ses choix ou ses refus.² Disons-le dès à présent, pour le maître du Jardin, ce plaisir consiste en l'absence de douleur dans le corps et de trouble

¹ DRN, II, 963-968.

² *Men.*, 129.

dans l'âme.¹ Autrement dit, ce sont les états d'*ataraxia* et d'*aponia* qui constituent le plaisir pour les humains. Pour le dire avec le poète : « La nature en criant ne réclame rien d'autre // sinon que la douleur soit éloignée du corps, // que l'esprit jouisse de sensations heureuses, // délivré des soucis et de crainte affranchi. »²

Pour atteindre ce plaisir, on dispose de la raison et plus particulièrement du *consilium*. En effet, c'est en apprenant à choisir et à refuser les plaisirs et les douleurs qui se présentent à nous que l'on peut progresser dans cette recherche. Il s'agit donc d'un calcul : quelles vont être la portée, l'intensité, et la durée résultant d'un plaisir ou d'une douleur singulière ? Or, cela pose une double interrogation : quels sont les objets dignes de choix et quelle sorte de contrôle pouvons-nous exercer dans cette recherche du plaisir ? Selon nous, la résolution de ce problème appartient à la rationalité. Il s'agit en effet de la discipline des désirs, proposé par le maître du Jardin dans la *Lettre à Ménécée* et traduit d'une certaine manière par le poète dans le passage suivant :

gratius inter dum, neque natura ipsa requirit, // si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes // lampadas igniferas manibus retinentia dextris, // lumina nocturnis epulis ut suppeditentur, // nec domus argento fulget auroque renidet // nec citharae reboant laqueata aurataque templa, // cum tamen inter se prostrati in gramine molli // propter aquae rivum sub ramis arboris altae // non magnis opibus iucunde corpora curant, // praesertim cum tempestas adridet et anni // tempora conspergunt viridantis floribus herbas.

Il est parfois plus agréable, et la nature est satisfaite, // si l'on ne possède statues dorées d'éphèbes // tenant en main droite des flambeaux allumés // pour fournir leur lumière aux nocturnes festins, // ni maison brillant d'or et reluisant d'argent, // ni cithares résonnant sous des lambris dorés, // de pouvoir entre amis, couchés dans l'herbe tendre, // auprès d'une rivière, sous les branches d'un grand arbre, // choyer allégrement son corps à peu de frais, // surtout quand le temps sourit et que la saison // parsème de mille fleurs les prairies verdissantes.³

¹ *Men.*, 131, voir également Ph. Mitsis, *L'éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*. Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 188.

² DRN, II, 16-19.

³ DRN, II, 22-33.

Notons que dans cet extrait, le poète précise que les objets dignes de choix sont ceux agréables et naturels. Pour le dire autrement, tout ce qui en notre nature nous sollicite (*natura ipsa requirit*) et qui est, par conséquent, facile à atteindre. Il faut comprendre ici cette nature à la fois dans son aspect biologique et rationnel. C'est ainsi qu'on doit se diriger vers les choses simples et éviter celles superflues. Lucrèce décrit à la fin de l'extrait le plaisir des Épicuriens qui, en compagnie de leurs amis, profitent de la nature : la douceur de l'herbe et la fraîcheur de la rivière sont préférables à une maison somptueusement décorée.¹ Lorsque l'esprit exerce cette discipline et s'impose cette résolution pour gouverner son existence, il s'agit bien de l'activité du *consilium*. C'est grâce à lui que nous pouvons contrôler notre réaction aux objets qui, en première instance, nous semblent agréables et de nous rediriger vers ceux qu'il faut privilégier. C'est pourquoi, le *consilium* indique toujours la voie du plaisir, plus exactement la *vera voluptas* :

*Ergo hominum genus in cassum frustra que laborat // semper et in curis consumit inanibus
aevom, // ni mirum quia non cognovit quae sit habendi // finis et omnino quoad crescat vera
voluptas.*

Le genre humain peine donc en vain, en pure perte, // toujours consumant son âge en futiles soucis. // C'est qu'il ne connaît pas de limite à la possession, // il ne sait pas jusqu'où le vrai plaisir peut croître.²

Cette critique vise les hommes qui n'ont pas réussi à reconnaître le vrai plaisir, c'est-à-dire le plaisir approprié à leur nature et surtout les limites de chaque plaisir : posséder est une quête sans fin et une illusion qui les perd. Pour lui, la *vera voluptas* s'atteint par la raison, car nous apprenons à contrôler la réaction immédiate que produisent certains objets en redirigeant les mouvements de l'esprit vers ceux qui sont primaires et naturels. Épicure nous conseillait déjà de choisir des régimes simples.³ Il assurait également que c'est ce qui rend la vie agréable « c'est un raisonnement sobre, qui pénètre les raisons de tout choix et de tout refus et qui rejette les opinions à partir desquelles une extrême confusion s'empare des

¹ Selon nous, il s'agit du topos littéraire du *locus amoenus*.

² DRN, V, 1430-1433.

³ *Men.*, 130-131.

âmes ». ¹ C'est ce que le poète choisit de souligner : bien juger et mettre en cause les croyances vides. Cela est possible grâce au *consilium* et à l'exhortation philosophique ; en un mot, à l'éducation.

À cet égard, le poète célèbre vivement l'enseignement d'Épicure, puisqu'il offre au genre humain la règle de vie, la *vitae rationem* :

*dicendum est, deus ille fuit, deus, inclyte Memmi, // qui princeps vitae rationem invenit eam
quae //nunc appellatur sapientia, quique per artem // fluctibus et tantis vitam tantisque
tenebris // in tam tranquillo et tam clara luce locavit.*

Oui disons-le, ce fut un dieu, noble Memmius, un dieu // celui qui découvrit cette règle de vie // aujourd'hui nommée sagesse et trouva l'art // d'arracher notre vie à la nuit des tourments // pour l'asseoir dans le calme et le clair absolu. ²

Cette sagesse (*sapientia*) enseignée par Épicure est en effet la *ratio* ou règle de vie. Si l'on comprend ici ce terme *ratio*, en tentant compte de ses deux sens fondamentaux, « calculer » et « jugement, raison », ³ on remarque qu'il est nécessaire d'exécuter une opération de calcul afin de choisir les objets nous rapprochant le plus de notre objectif : tranquillité de l'esprit et absence de douleur corporelle. Une telle opération dépend de toute évidence de la capacité du discernement développé par l'individu. Cette activité est accomplie par le *consilium*, comme nous l'avons vu dans notre analyse précédente.

En substance, la liberté dont nous jouissons est, aux yeux d'Épicure et de Lucrèce, tout d'abord une liberté de mouvement qui devient ensuite liberté d'agir de manière intentionnelle sur les autres corps (et le monde), et finalement sur nous-mêmes. Si l'être humain dispose d'un tel pouvoir, il s'ensuit qu'il est responsable de tout ce qu'il produit. Voilà pourquoi, selon le maître du Jardin, nous sommes dignes d'éloges ou de blâmes. Ainsi considérée, la doctrine épicurienne ne repose pas sur un principe d'indétermination mais plutôt sur un concept reliant le mouvement volontaire des atomes de l'esprit à la rationalité.

¹ *Men.*, 132.

² DRN, V, 8-12.

³ Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, sous l'entrée *reor*, p. 570.

CONCLUSION

Au cours de notre recherche nous avons examiné la notion de *voluntas* chez Lucrèce. Cette étude a comporté deux moments fondamentaux : tout d'abord, il a été question de la critique des sources ainsi que des interprétations les plus courantes sur le problème classique de la « volonté » ou liberté chez les Épicuriens. Dans la seconde partie, nous avons proposé une relecture de la *voluntas* à partir de l'intégration conceptuelle de cette notion dans trois registres philosophiques présents dans le DRN : la philosophie naturelle, la psychophysiologie et la psychologie morale.

Interroger autrement les textes qui ont été au cœur de la controverse sur le *clinamen* et son rapport avec la *voluntas* a été notre premier objectif. Nous nous sommes intéressés à ce second concept pour deux raisons principales : les interprétations contemporaines privilégient le *clinamen* et, dès lors, la *voluntas* change constamment de signification. C'est pourquoi, nous avons premièrement examiné la notion de *voluntas* à l'époque du poète latin, premier siècle av. J.-C. et, dans un second temps, nous avons repéré les variations sémantiques que ce concept a subies au cours de l'histoire de sa réception fondamentalement au XX^{ème} siècle. Pour ce faire, nous avons employé principalement deux méthodes : la première a consisté en l'analyse sémantique et historique du terme *voluntas* à partir d'un recensement systématique du terme dans le poème de Lucrèce et dans l'œuvre philosophique de son contemporain Cicéron. La seconde a pris appui sur ce recensement, pour retracer les interprétations contemporaines de cette notion afin de déterminer ses variations de sens. Le résultat de cette enquête a été déterminant pour la suite de notre recherche, car la *voluntas* s'est révélée progressivement comme le mouvement volontaire des atomes de l'esprit. Or, c'est ce mouvement, à nos yeux, qui n'a pas été suffisamment pris en compte par les interprétations contemporaines.

C'est ainsi que dans la seconde partie de notre travail nous avons analysé la *voluntas* lucrétienne en tant que mouvement et comme phénomène psychophysiologique permettant l'action délibérée. Il a été possible ainsi de faire apparaître une théorie du mouvement volontaire

En effet, si l'on s'écarte de l'interprétation la plus courante qui fait du *clinamen* la solution au problème de la liberté chez les Épicuriens, la voie qui s'ouvre alors est celle de l'étudier sous l'angle du processus physiologique de la *voluntas*. C'est-à-dire dans le cadre général de la philosophie naturelle, et particulièrement dans celui d'une biologie ou d'une théorie des vivants. Ce faisant, la *voluntas* ne dépend plus uniquement de la physique, et donc du *clinamen*, mais elle redevient partie prenante de l'étude des animaux. D'ailleurs, il existe bien, chez Lucrèce et chez Épicure, une explication atomiste de la psychologie qui permet d'établir la possibilité de modifier la constitution psychologique initiale des humains et de développer par là leur capacité à s'autodéterminer. Ainsi, nul besoin du *clinamen* pour expliquer la motricité propre aux animaux ou de l'indétermination comme garant du pouvoir causal des humains, autrement dit, pour comprendre la *voluntas*.

Nous avons ainsi reformulé la question de la déclinaison atomique au fil du premier chapitre de la seconde partie : le *clinamen* des atomes n'exprime pas l'indétermination mais la spontanéité de leurs mouvements et, plus particulièrement, il est cause des mouvements créateurs, comme Lucrèce l'exprime dans le fameux passage II, 216-250. En effet, à partir d'une analyse sémantique de la formule *sponte sua* dans le DRN, nous avons observé que la notion de spontanéité désigne la causalité naturelle et, dès lors, nous éclaire sur la multiplicité des types de corps. La *voluntas*, mouvement des atomes de l'esprit, est donc une espèce de cette spontanéité, qui peut être, à son tour, dirigée par l'esprit.

Selon notre analyse, essentiellement développée dans le deuxième chapitre de la seconde partie de notre thèse, l'unité organique de l'être vivant -et, plus exactement, l'ordre hiérarchique de l'esprit, de l'âme et du corps- est la condition nécessaire du mouvement volontaire des atomes de l'esprit. D'un point de vue physiologique, ce mouvement traduit l'ordre qu'a donné l'esprit d'entamer un mouvement volontaire : les atomes de l'esprit se meuvent et frappent ceux de l'âme et finalement ceux du corps jusqu'à produire un déplacement. Sous l'aspect psychophysiologique, nous avons souligné que le commandement de l'esprit peut être intentionnel à deux niveaux : le premier est celui des enfants et des animaux ; le second est celui des adultes. Dans le premier cas, le mouvement est mécanique, c'est-à-dire il est déclenché par l'action de l'esprit qui correspond à l'imagination (les *simulacra meandi*) et au désir. Concernant les adultes, ceux-ci peuvent contrôler cette réaction ou mécanisme à travers la raison. Nous avons insisté à cet égard sur

la notion de développement physique et psychologique qui détermine, d'une certaine manière, le fonctionnement de l'esprit.

C'est ainsi que dans le dernier chapitre de cette partie de notre travail, nous avons examiné la propriété de l'esprit qui délibère et décide de l'action : celle-ci s'accroît au fur et à mesure du développement psychologique de l'individu. Voilà pourquoi le progrès moral dépend en bonne partie du progrès psychique. Nous avons identifié cette propriété de l'esprit chez Lucrèce comme le *consilium*. Dans notre analyse, nous avons démontré les liens qui existent entre cette notion exposée par le poète et les avancées théoriques d'Épicure sur les actions qui dépendent de nous ou *par'hemas* ainsi que sa doctrine sur le développement psychique. C'est ce qui nous a permis de proposer l'hypothèse du *consilium* en tant que réponse à la question sur la possibilité des actions délibérées.

Finalement, en écartant l'hypothèse de l'intervention du *clinamen* lors du processus de mouvement volontaire, nous ne prétendons pas faire disparaître les difficultés que l'atomisme épicurien soulève à l'égard de la question de la responsabilité. Néanmoins, nous considérons qu'une telle interrogation peut être envisagée autrement. Plus qu'un principe d'indétermination comme le *clinamen*, ne peut-on invoquer la rationalité des êtres humains comme l'élément nécessaire d'une éthique de la responsabilité ? Rappelons que le problème de la *voluntas* se situe au cœur de la doctrine du Jardin, car étant donné les conditions physiques plus ou moins contraignantes de son postulat de départ (tout est fait d'atomes et de vide), il faut élaborer une explication théorique pleinement cohérente avec les conditions physiques et les objectifs de l'éthique : c'est-à-dire avec la possibilité de vivre une vie heureuse consistant en la tranquillité de l'âme et en l'absence de douleur corporelle, en un mot, l'autosuffisance (*autarkeia*). Nous pouvons y parvenir grâce au *consilium* et au gouvernement que cette propriété de l'esprit exerce sur notre vie. Ainsi, la condition de la liberté pour les Épicuriens, ce n'est pas l'indétermination atomique, mais plutôt la rationalité du comportement humain, garantie par la nature de son esprit, car c'est cette rationalité qui lui permet de s'autodéterminer.

BIBLIOGRAPHIE

Textes

Lucrèce

KANY- TURPIN J., Lucrèce, *De la nature. De rerum natura*, Paris, Aubier, GF- Flammarion, 1997.

ERNOUT A., Lucrèce. *De la nature*, Texte établi et traduit, Paris, Belles Lettres, 1993.

LEONARD W. E. & SMITH S. B., Lucretius, *De Rerum Natura, Libri Sex. The Latin text of Lucretius*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1949.

VALENTÍ FÍOL E., Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza*, Barcelona, Acontilado, 2012.

Épicure

ARRIGHETTI G., *Epicuro, Opere*, Torino, Einaudi, 1973.

BAILEY C., *Epicurus. The extant remains. With short critical apparatus, translation and notes*. Oxford, The Clarendon Press, 1926.

BALAUDE J.-F., *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

CONCHE M., *Épicure, Lettres et Maximes*, Paris, PUF, 1987.

DELATTRE D. PIGEAUD J. (sous la direction de), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010.

LAURSEN S., « The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book », *CErc* 25, 1995, p. 5-109.

_____ « The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book », *CErc* 27, 1997, p. 5-82.

MOREL P.-M., *Épicure, Lettres, maximes et autres textes*. Traduction et présentation, Paris, GF Flammarion, 2011.

LONG A. A., SEDLEY D., *Les philosophes hellénistiques I. Pyrrhon, L'épicurisme*. Traduction par J. BRUNSCHWIG ET P. PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2001.

USENER H. (ed.), *Epicurea*, New York, Cambridge University Press, 2010.

Démocrite

MOREL P.-M., *Démocrite. Fragments et témoignages*, trad. de M. SOLOVINE, révisée avec introduction, notes et dossier, Paris, Vrin, 2020.

TAYLOR C.C.W., *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments*, a Text and Translation with a Commentary, Toronto - Buffalo, University of Toronto press, 1999.

Aristote

FEDERSPIEL M., Pseudo-Aristote. *Problèmes mécaniques ; Des lignes insécables*, introduit, traduit et commenté ; mis à jour par M. DESCORPS-FOULQUIER ; préface d'A. COHEN-SKALLI, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

MOREL P.-M., Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle (Parva naturalia)*, traduction originale, introduction, notes et bibliographie, Paris, GF-Flammarion, 2000.

_____ Aristote, *Le mouvement des animaux* suivi de *La locomotion des animaux*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index des notions ; index des traités biologiques d'Aristote par P. PELLEGRIN, Paris, GF-Flammarion, 2013.

NUSSBAUM M., *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays, Princeton, Princeton University Press, 1985.

PELLEGRIN P., M. CRUBELLIER, Aristote. *Catégories. Sur l'interprétation* (Organon I-II), introduction, traduction, notes et index des Catégories, introduction générale à l'Organon par P. PELLEGRIN, introduction, traduction, notes et index de Sur l'interprétation par C. DALIMIER, Paris, GF-Flammarion, 2007.

STEVENS A., *La physique*, introduction et traduction, Paris, J. Vrin, 2012.

TRICOT J. Aristote. *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction, notes et index, Paris, J. Vrin, 2017.

Cicéron

- AUVRAY-ASSAYAS C., Cicéron, *La Nature des dieux*, traduction et commentaire, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- BORNECQUE H., Cicéron, *Divisions de l'art oratoire. Topiques*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- BREGUET E., Cicéron, *La République. Tome I : Livre I*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- CHARPENTIER M., *Ouvres complètes de Cicéron, Tome 4*, Paris, Garnier Frères, 1867.
- HUMBERT J., Cicéron, *Tusculanes t.1, Livre I-II*, Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- _____ Cicéron, *Tusculanes t.2, Livre III-V*, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- KANY- TURPIN J., Cicéron, *Les Académiques. Académica*, traduction, notes et bibliographie, introduction par p. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2010.
- _____ Cicéron, *Fins des biens et des maux*, traduction et présentation, Paris, GF-Flammarion, 2016.
- PARENT H. ET COCHEREAU M., *Cicéron. Du destin*. Traduit du latin, préfacé et annoté, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013.
- YON A., Cicéron, *Traité du destin*, Paris, Belles Lettres, 1950.

Platon

- PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de Brisson, L., Paris, Flammarion, 2008.

Galien

- GALIEN, *Œuvres médicales choisies*, t. II. Traduction de Charles Daremberg. Choix, présentation et notes par A. Pichot, Paris, Gallimard, 1994.

Instruments de travail

- BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Hachette, 2018.

- BALAUDE J.-F., *Le vocabulaire d'Épicure*. Paris, Ellipses, 2002.
- CHANTRAINE P. *Dictionnaire étymologique de la langue grec*, Paris, Klincksieck, 1968.
- ERNOUT A. MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris, Klincksieck, 2001.
- LEWIS C.T. SHORT C., *A Latin Dictionary*. New York/Oxford, Oxford, 1958.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- USENER, H. *Glossarium Epicureum*, ed. M. Gigante y W. Schmid, Roma, Edizioni Dell'ateneo & Bizzarri, 1977.
- WACHT M., *Concordantia in Lucretium*, Olms-Weidmann, Hildesheim - Zurich - New York, 1991.

Études

- Association Guillaume Budé : Actes du VIIIe. Congrès*, Paris, Belles Lettres, 1969.
- ADAMS, JANSE, ET SWAIN, *Bilingualism in Ancient Society*, Oxford, Oxford University Press, 2002
- ALGRA K.A., KOENEN M.H., SCHRIJVERS P.H. (éd.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, North Holland, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1997.
- ALBRECHT VON M., *La littérature latine de Livius Andronicus à Boèce, et sa permanence dans les lettres européennes*, vol. 1, Louvain, Peeters : Société des études classiques, 2014.
- ANDRE J. M., « Cicéron et Lucrèce : loi du silence et allusions polémiques », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*. Rome : École Française de Rome, 1974. pp. 21-38. (Publications de l'École française de Rome, 22).
- ANNAS J., « Aristotle on inefficient causes », *Philosophical Quarterly* 32, 1982, p. 311-326.
 _____ *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- ASMIS E., *Epicurus' Scientific Method*, Cornell Studies in Classical Philology 42, Ithaca, Cornell university press, 1984.

- _____ “Free Action and the Swerve.” Review article of Walter G. Englert’s Epicurus on the Swerve and Voluntary Action. dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, 1990: 269-285.
- BAILEY C., Bailey, *Epicurus: The extant remains*. Oxford: Clarendon Press, 1926.
- _____ *The Greek Atomist and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1964.
- BALME D. M., « Greek Science and Mechanism: I. Aristotle on Nature and Chance », *Classical Quarterly*, 33, 1939, pp. 129-138.
- _____ « Greek Science and Mechanism: II. The Atomists », *Classical Quarterly*, 35, 1941, pp. 23-28.
- BLOCH O., *Matières à histoires*, Paris, J. Vrin, 1997.
- BOBZIEN S., « The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem », *Phronesis*, 43(2), 1998, p. 133-175.
- _____ Did Epicurus discover the free will problem? *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 2000, p. 287-337.
- _____ “Moral responsibility and moral development in Epicurus’ philosophy”, in Reis, Burkhard, *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge University Press, 2006, p. 206-229.
- BOLLACK M., « Momen mutatum (La déviation et le plaisir, Lucrèce II, 184-293) », J. Bollack, A. Laks (éd.), *Cahiers de Philologie, Études sur l’épicurisme antique I*, Lille, 1976, p. 161-201.
- _____ *La raison de Lucrèce. Constitution d’une poétique philosophique avec un essai d’interprétation de la critique lucrétienne*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.
- BOYANCE P., « La théorie de l’âme chez Lucrèce », *Bulletin de l’Association Guillaume Budé : Lettres d’humanité*, 17, 1958, pp. 30-49.
- _____ « L’épicurisme dans la société et la littérature romaines », *Bulletin de l’Association Guillaume Budé : Lettres d’humanité*, n°19, décembre 1960. pp. 499-516.
- _____ *Lucrèce et l’épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- CANFORA L., *Vita di Lucrezio*, Palermo, Sellerio editore, 1993. (Traduction française *Vie de Lucrèce*, Paris, Delga, 1998).

- CAMPBELL G., *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura*, Book Five, Lines 772-1104, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- CONCHE M., *Lucrèce et l'expérience*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- COMPTE-SPONVILLE A., *Le Miel et l'absinthe. Poésie et philosophie chez Lucrèce*, Paris, Hermann Éditeurs, Le Livre de Poche, 2010.
- CORCILIUS K., GREGORIC P., "Aristotle's Model of Animal Motion", *Phronesis* 58, 2013, p. 52-97.
- CRUBELLIER M., « Le "syllogisme pratique" ou comment la pensée meut le corps », dans A. LAKS, M. RASHED (éds.) *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Lille, 2004, p. 9-26.
- DE LACY PH., « Limit and Variation in the Epicurean Philosophy », *Phoenix* 23, 1969, p. 104- 113.
- DELRUELLE E., « Plaisir, contingence et déviation dans le texte de Lucrèce », en E. DELRUELLE ET V. PIRINEE (éds), *Kêpoi. De la religion à la philosophie*, Centre international d'Études de la Religion Grecque Antique, 2001, pp. 237-245.
- DESTRÉE P., « Aristotle on Responsibility for One's Character », dans M. PAKALUK, G. PEARSON (éd.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 285-318.
- DIANO C., *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni*, Firenze, 1942 (IIème éd. *Scritti Epicurei*, Firenze, 1974).
- DIHLE, A., *The Theory of will in Classical antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1982.
- DONINI, PL, *Aristotle and Determinism*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2010.
- DROZ-VINCENT G., « Les *foedera naturae* chez Lucrèce », dans C. Lévy (éd.), *Le Concept de nature à Rome. La physique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, p. 191- 211.
- DUBUISSON, M., « VTRAQVE LINGVA » *L'Antiquité Classique* 50, no. 1/2 (1981), p. 274-86.
- _____ « Le grec à Rome à l'époque de Cicéron, extension et qualité du bilinguisme ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 47^e année, N. 1, 1992. p. 187-206.

- ENGLERT W., *Epicurus on the swerve and voluntary action*. The American Philological Association, USA, 1987.
- FOWLER D., *Lucretius on atomic motion. A commentary on De Rerum Natura Book Two, lines 1-332*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- FREDE M., *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley, University of California Press, 2011.
- _____ « Les origines de la notion de cause » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Traduit par J. Brunschwig), Octobre-Décembre 1989, 94e Année, No. 4, Recherches sur Les Stoïciens (Octobre-Décembre 1989), pp. 483-511.
- FURLEY D., *Two Studies in The Greek Atomist*, New Jersey, Princeton University Press, 1967.
- _____ “What kind of cause is Aristotle’s Final Cause?”, DANS M. FREDE, G. STRICKER (eds), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 59-80.
- GIGANDET A., *Lucrèce. Atomes, mouvement, physique et éthique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- _____ « Providence et causes finales : une polémique épicurienne », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, T. 15, Printemps 2003 : « L’Épicurisme antique », p. 49-69.
- _____ « *Par’hêmas, voluntas, voluptas* : ce qui dépend de nous selon les épicuriens ». Communication dans le Colloque International « La naissance de la volonté » célébré du 27 au 28 septembre 2018 à l’Université Bordeaux-Montaigne.
- GILBERT N. W., “The Concept of Will in Early Latin Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 1, Number 1, October 1963, p. 17-35.
- GILLESPIE S. (ed.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, UK, Cambridge University Press, 2007.
- GIUSSANI C., *Studi lucreziani*, Torino, E. Loescher, 1896.
- GRIFFIN M., BARNES J., (éds.) *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- GRIMAL P., *La littérature latine*, Paris, PUF, 1992.
- _____. *Cicéron*. Paris, Tallandier, 2012.
- HADOT P., *Études de philosophie ancienne*. Paris, Les Belles Lettres, 2010.

- HANKINSON R. J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- HICKS R. D., *Lives of eminent philosophers*, London, Loeb Classical Library, 1972.
- HUBY P., "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, 4 (1967), p. 353-362.
- JOHNSON M. R., « Spontaneity, Democritean Causality, Freedom », *Elenchos* 30 - 1, 2009, p. 5-52
- _____ "Nature, Spontaneity and Voluntary Action in Lucretius" dans *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 99 -130.
- _____ « Changing our minds: Democritus on what is up to us », dans P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (éd.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, Series: Ethica. International Studies in Ancient Practical Philosophy, 2014, p. 7-24.
- _____ "Aristotelian Mechanistic Explanation" dans J. ROCCA (ed.), *Teleology in the Ancient World: philosophical and medical approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 125-150.
- KENNEY E.J., *Lucretius, De rerum natura: Book III*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KONSTAN D., *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas - Zurich - Athens, Parmenides Publishing, 2008.
- LABARRIERE J. L., « Désir, sensation et altération » dans Laks A., Rashed M. (éds.), *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 149-165.
- LAURENT J., « L'exigence de fondations dans la pensée de Lucrèce », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* n° 56, 2019, p. 147-164.
- LEVY C., « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », *Publications de l'École Française de Rome* 161, n° 1, 1992, p. 91-106.
- _____ *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Paris, École Française de Rome, 1992.
- _____ (ed.), *Le concept de nature à Rome. La Physique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996.

- MANSFELD J., "Will and Free Will in Antiquity. A Discussion of Michael Frede, *A Free Will*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume XLII, 2012, p. 351-367.
- MASI F. G., *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « Studies in Ancient Philosophy », vol. 7, 2006.
- MASO S., « Clinamen ciceroniano », dans C. Natali et S. Maso, *La catena delle cause. Determinismo et antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam, 2005.
- _____, *Capire et dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008.
- MICHEL, A., « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome : École Française de Rome, 1992. pp. 77-89. (Publications de l'École française de Rome, 161).
- MITSIS, P., *Epicurus' Ethical Theory. The pleasures of invulnerability*. New York, Cornell University, 1988. (Traduction française *L'éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, traduction de A. Gigandet, Paris, Classiques Garnier, 2015).
- _____, « Did Ancient Greek Philosophers Have a Concept of Free Will ? (And Other Improper Questions) », *Poetry in Philosophy. Essays in Honor of Christos C. Evangeliou*, Parnassus Press, Fonte Aretusa, 2021, p. 243-282.
- MONTEILS-LAENG, L., *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
- MOREL P.-M., *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.
- _____, « Épicure, l'histoire et le droit », *Revue des Études Anciennes* 102, 2000-3/4, p. 393-411.
- _____, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- _____, « Les "Parva Naturalia" d'Aristote et le Mouvement Animal », *Revue de Philosophie Ancienne*, volume 20, n. 1, 2002, p. 61-88.
- _____, « Le Timée, Démocrite et la nécessité », dans M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon, source des présocratiques. Exploration*, Paris, Vrin, 2002, p. 129-150.
- _____, « Action humaine et action naturelle chez Aristote », *Philosophie*, vol. 73, no. 2, 2002, pp. 36-57.

- _____ « Épicure et la ‘fin de la nature’ », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, T. 15, Printemps 2003 : « L’Épicurisme antique », p. 167-196.
- _____ Corps et cosmologie dans la physique d’Épicure. *Lettre à Hérodote*, § 45 », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003-1, p. 33-49.
- _____ « Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre 11 de DMA d’Aristote » dans A. LAKS, M. RASHED, *Aristote et le mouvement des animaux*, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, pp. 167-183.
- _____ *De la matière à l’action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, J. Vrin, 2007.
- _____ *Épicure. La nature et la raison*. Paris, J. Vrin, 2013.
- _____ « Conformité à la nature et décision rationnelle dans l’éthique épicurienne », dans G. Rossi (éd.), *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York, 2013, p. 249-274.
- _____ « Qui a peur de l’éthologie ? Action humaine et action animale chez Aristote », *Archai* 11, p. 91-100.
- _____ « The Epicurean “up to us”: not to be Proved », dans P. DESTRÉE, R. SALLES, M. ZINGANO (éd.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, Series: Ethica. International Studies in Ancient Practical Philosophy, 2014, p. 221-234.
- _____ « ‘La nature ne fait rien en vain’ Sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d’Aristote », *Philosophie antique*, volume 16, 2016, pp. 9-30.
- _____ « La physiologie des passions dans le *De motu animalium* d’Aristote » dans *L’Homme et ses Passions. Actes du XVIIe Congrès International de l’Association Guillaume Budé*, organisé à Lyon du 26 au 29 août 2013, ed. I. Boehm, J.-L. Ferrary et S. Franchet d’Espèrey, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 291-301.
- _____ « La peur, passion radicale. Sur l’économie des passions chez Lucrèce », *Elenchos* 39 (2), 2018, p. 281-299.
- _____ « Sexe, amour et politique chez Lucrèce », *Philosophie antique* 19, 2019, p. 57- 84.

- MORISON B., « Self-motion in Physics VIII » dans dans A. LAKS, M. RASHED (éds.) *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Lille, 2004, p. 67-79.
- NATALI C., *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004
- O'KEEFE T., "Does Epicurus Need the Swerve as an Arché of Collisions?" *Phronesis*, Vol. XLI/3, 1996.
- _____ *Epicurus on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. (Traduction française *Épicure et la liberté*, Traduction de Pascal Graff, Cambridge, Cambridge University Press, 2005).
- _____ « Action and responsibility », dans J. Warren (éd.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 142-157.
- PIGEAUD J., *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris, Belles Lettres, 2006.
- _____ « La physiologie de Lucrèce ». *Revue des Études Latines*, 58, 1980, p. 176-200.
- PELLEGRIN P., « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1990-2, p. 197-219.
- PELLICER A., *Natura : Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris, PUF, 1966.
- PURINTON J.-S., "Epicurus on 'Free Volition' and the Atomic Swerve." *Phronesis* 44, no. 4 (1999), p. 253-99.
- REINHARDT T., "The Language of Epicureanism in Cicero: The Case of Atomism", *Aspect of the Language in Latin Prose*, 129, 2005, pp. 151-177.
- ROCHETTE B., « Le bilinguisme gréco-latin et la question des langues dans le monde gréco-romain », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 76, fasc. 1, 1998. Antiquité - Oudheid. pp. 177-196.
- _____ « À propos du nom de l'interprète en latin », *Glotta* 76, no. 1/2, 2000, p. 83-93.
- ROSI G., *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2011.
- SALEM J., *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989.
- _____ *La Mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990.
- _____ *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 1996.

- _____ *Démocrite, Épicure, Lucrèce. La vérité du minuscule*, Encre marine, Fougères, 1998.
- _____ « Comment traduire *religio* chez Lucrèce ? : Notes sur la constitution d'un vocabulaire philosophique latin à l'époque de Cicéron et Lucrèce », dans O. BLOCH, J. MOUTAUX (eds.) *Traduire les philosophes*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 257-270.
- SAUNDERS T. J., "Free will and the atomic swerve in Lucretius", *Symbolae Osloenses*, LIX, 1984, 37-59.
- SCALAS G., « L'âme avec le corps : la théorie épicurienne du vivant en dialogue avec Aristote ». Thèse présentée et soutenue le 29 mars 2019. Université Charles de Gaulle, Lille III.
- _____ « Entre *Peripatos* et *Kepos* ». Le *quintum genus* aristotélicien chez Cicéron et la *quarta natura* épicurienne chez Lucrèce. *Philosophie Antique* [En ligne], 19, 2019.
- SCHRIJVERS P. H., « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil. (DRN, IV, 907-961, Scolie ad Épicure, *Ep. Ad Her.* 66) : un chapitre des *Parva Naturalia* épicuriens » dans Bollack J., Laks, A. (ed.), *Études sur l'Épicurisme antique. Cahiers de Philologie*, Vol. 1, Lille, 1976.
- _____ *Lucrèce et les sciences de la vie*. Brill, 1999.
- _____ « Intertextualité et polémique dans le *De Rerum Natura* (v 925-1010) : Lucrèce vs. Dicéarque de Messène » *Philologus* 138, no. 2, 1994, p. 288-304.
- SETAIOLI A., "L'analogie et la similitude comme instruments de démonstration chez Lucrèce" en *Pallas*, 69, 2005, pp.117-141.
- SEDLEY D., « Epicurus, *On Nature*, Book XXVIII », *CErc* 3, 1973, p. 5-83.
- _____ « Epicurus' Refutation of Determinism », dans *Suzètèsis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli, 1983, Bibl. della Parola del Passato, 16, I, p. 11-51.
- _____ « Epicurean Anti-Reductionism », dans J. Barnes, M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 295-327.
- _____ *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

- _____ “Verità Futura e causalità nel De Fato de Cicerone” dans C. NATALIE S. MASO, *La catena delle cause. Determinismo et antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam, 2005, pp. 244-257.
- SHARPLES R., “Epicurus, Carneades, and the atomic swerve”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 38.1, 1993, p. 174-190.
- SILVESTRE M.L., *Democrito e Epicuro. Il senso di una polemica*, Napoli, Loffredo, 1985.
- SEELE A., *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten: Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- SORABJI R., *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth, 1980.
- _____ “The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor”, dans THOMAS PINK, M.W.F. STONE, *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, London, Routledge, 2003.
- SMITH M.F., *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- _____ *Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- SOLMSEN F., « Αἰσθησις in Aristotelian and Epicurean thought », *Med. Der K. Nederl. Akad., Afd. Letterkunde*, N.R., 24, 8, 1961, pp. 241-262.
- VERDE F., *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013.
- _____ «Momenti di riflessione sull'animalità nel Kepos: Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato». Gensini, S. (ed.). *La voce e il logos: Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, ETS, 2020, p. 53-78.
- VESPERINI P. *Lucrece: archéologie d'un classique européen*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 2017.
- VLASTOS G., “Reasons and Causes in the Phaedo.” *The Philosophical Review*, vol. 78, no. 3, 1969, pp. 291–325.
- TUTRONE F., “Lucrezio e la biologia di Aristotele. Riflessioni sulla presenza dell'opera aristotelica nel De rerum natura e nella cultura greco-latina del I secolo a. C.”

Bollettino della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer" Anno XXXV – N. 1-2 Gennaio – Dicembre 2006, pp. 65-104.

_____ *Filosofi e animali in Roma antica: Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*. Pisa: ETS, 2012.

WARREN J. (éd.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

La notion de *voluntas* chez Lucrèce : du mouvement volontaire à l'action délibérée

Dans cette thèse, je me propose d'examiner le sens et la portée de la notion de *voluntas* chez le poète épicurien Lucrèce. Pour ce faire, j'emploie deux types d'approches : l'un proprement historique et critique, l'autre interprétatif. C'est ainsi que dans la première partie de ce travail, il est question de l'analyse sémantique du terme *voluntas* à l'époque du poète, premier siècle avant J.-C. Il s'agit d'un travail historique et philologique qui est complété ensuite par une critique des sources, antiques et modernes, sur le rapport supposé entre la *voluntas* et le *clinamen* des atomes. Le résultat de cette première analyse m'a permis de constater que, d'une part, la *voluntas* consiste en un mouvement des atomes de l'esprit et, de l'autre, que la signification de ce terme a néanmoins varié dans les différentes interprétations, notamment contemporaines. Dans la seconde partie de ma recherche, je me propose de vérifier l'hypothèse suivante : la *voluntas* en tant que mouvement volontaire des atomes de l'esprit constitue un concept qui s'articule aux trois registres présents dans le poème lucrétien : la philosophie naturelle, la psychophysiologie et la psychologie morale. Concernant le premier domaine, j'analyse la notion de *sponte sua* ou spontanéité naturelle, concept central de l'exposé lucrétien, afin de montrer que la *voluntas* est une espèce de cette spontanéité. Pour le dire autrement, la capacité des animaux de maîtriser leur mouvement est l'expression d'un type de causalité naturelle qui se distingue bien de la nécessité et du hasard. L'étude des conditions psychophysiologiques de réalisation de la *voluntas* est l'objet du deuxième chapitre. Dans le dernier chapitre, j'analyse la notion de *consilium*, afin de proposer qu'elle désigne l'opération rationnelle de l'âme permettant la délibération et ainsi, l'accomplissement d'actions proprement rationnelles. Ainsi comprise, la *voluntas* aide à saisir autrement la fameuse polémique sur le *clinamen*, car son intervention n'est pas nécessaire pour comprendre le processus de mouvement animal. La liberté dont nous jouissons est une liberté de mouvement et, pour les humains, une liberté d'agir intentionnellement.

Lucrèce – Épicure – clinamen - spontanéité – nature – voluntas – locomotion – consilium – action délibérée

The notion of *voluntas* in Lucretius: from voluntary movement to deliberate action

In this thesis, I propose to examine the meaning and scope of the notion of *voluntas* in the Epicurean poet Lucretius. To this purpose, I use two approaches: one properly historical and critical, the other interpretative. The first part of this work deals with the semantic analysis of the term *voluntas* at the time of the poet, the first century B.C. It is a historical and philological work which is then completed by a critique of the sources, ancient and modern, on the supposed relationship between *voluntas* and the *clinamen* of atoms. The result of this first analysis allowed me to note that, on the one hand, *voluntas* consists in a movement of the atoms of the mind and, on the other hand, that the meaning of this term has nevertheless varied in the different interpretations, notably contemporary ones. In the second part of my thesis, I propose to verify the following hypothesis: *voluntas* as a voluntary movement of the atoms of the mind is a concept that is articulated in the three registers present in the Lucretian poem: natural philosophy, psychophysiology, and moral psychology. Concerning the first field, I analyze the notion of *sponte sua* or natural spontaneity, a central concept of the Lucretian exposition, in order to show that *voluntas* is a species of this spontaneity. In other words, the ability of animals to control their movement is the expression of a type of natural causality that is quite distinct from necessity and chance. The study of the psychophysiological conditions for the realization of *voluntas* is the subject of my second chapter. In the last chapter, I analyze the notion of *consilium*, in order to propose that it designates the rational operation of the soul allowing deliberation and thus, the accomplishment of properly rational actions. Understood in this way, *voluntas* helps to understand differently the famous polemic on *clinamen*, because its intervention is not necessary to understand the process of animal movement. The freedom we enjoy is a freedom of movement and, for humans, a freedom to act intentionally.

Lucretius - Epicurus - clinamen - spontaneity - nature - voluntas - locomotion - consilium - deliberate action